روضة الناظر وجنة المناظر

في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

الإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي



روضة الناظر وجنة المناظر

في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي
(٥٤١ — ٦٢٠)

بسم الله الرحمن الرحيم

(ربي زدني علما وفهما)

الحمد لله العلي الكبير • العليم القدير • الحكيم الخبير • الذي جل عن الشبيه والنظير • وتعالى عن الشريك والوزير • ليس كمثله شيء وهو السميع البصير •

وصلى الله على رسوله محمد البشير النذير • السراج المنير • المخصوص بالمقام المحمود ، والحوض المورود ، في اليوم العبوس القمطرير • وعلى أصحابه الأطهار ، النجباء الأخيار ، وأهل بيته الأبرار ، الذين اذهب عنهم الرجس وخصهم بالتطهير • وعلى التابعين لهم باحسان . والمقتدين بهم في كل زمان •

(أما بعد) فهذا كتاب نذكر فيه أصول الفقه والاختلاف فيه ودليل كل قول على المختار وتبين من ذلك ما نرتضيه ، ونجيب من خالفنا فيه •

بدأنا بمقدمة لطيفة في أوله ، ثم أتبعناها ثمانية أبواب :

الأول : في حقيقة الحكم وأقسامه

الثاني : في تفصيل الأصول وهي : الكتاب والسنة ، والاجماع ، والاستصحاب .

الثالث : في بيان الأصول المختلف فيها

الرابع : في تقاسيم (الكلام) والاسماء

الخامس : في الأمر والنهي والعموم والاستثناء والشرط وما يقتبس من الألفاظ من اشارتها وايمائها

السادس : في القياس الذي هو فرع للأصول

السابع : في حكم المجتهد الذي يستثمر الحكم من هذه الأدلة والمقلد

الثامن : في ترجيحات الأدلة المتعارضات ،

ونسأل الله تعالى أن يعيننا فيما نبتغيه ، ويوفقنا في جميع الأحوال لما يرضيه ، ويجعل عملنا صالحا ، ويجعله لوجهه خالصا ، بمنه ورحمته •

مقدمة

اعلم أنك لا تعلم معنى أصول الفقه قبل معرفة معنى الفقه ، والفقه في أصل الوضع الفهم . قال الله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام (واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي) . وفي عرف الفقهاء : العلم بأحكام الأفعال الشرعية كالحل والحرمة والصحة والفساد ونحوها ، فلا يطلق اسم الفقيه على متكلم ولا محدث ولا مفسر ولا نحوي .

وأصول الفقه أدلته الدالة عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل . فان الخلاف يشتمل على أدلة الفقه لكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص على مسألة النكاح بلا ولي . والأصول لا يتعرض فيها لآحاد المسائل الا على طريق ضرب المثال ، كقولنا : الامر يقتضي الوجوب ونحوه .

فبهذا يخالف أصول الفقه فروعه . ونظر الأصولي في وجوه الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية . والمقصود اقتباس الأحكام من الأدلة .

اعلم أن مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان ، وذلك لأن ادراك العلوم على ضربين : ادراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى العالم والحادث والقديم . والثاني ادراك نسبة هذه المفردات بعضها الى بعض نفيا واثباتا ، فانك تعلم اولا معنى العالم والحادث والقديم مفردا ثم تنسب مفردا الى مفرد فتنسب الحادث الى العالم بالاثبات فتقول : العالم حادث ، وتنسب القديم اليه بالنفي فتقول العالم ليس بقديم . والضرب الاول يستحيل التصديق والتكذيب فيه ، اذا لا يتطرق الا الى خبر ، واقل ما يتركب منه الخبر مفردان . والضرب الثاني يتطرق اليه التصديق والتكذيب . وقد سمى قوم الضرب الاول تصورا والثاني تصديقا وسمى آخرون الأول معرفة والثاني علما . وسمى النحويون الأول مفردا والثاني جملة .

وينبغي أن يعرف البسيط قبل مركبه ، فان من لا يعرف المفرد كيف يعرف المركب ، ومن لا يعرف معنى العالم والحادث كيف يعرف ان العالم حادث ؟

ومعرفة المفردات قسمان : أولي وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كالموجود والشيء ، ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على امر جملي غير مفصل ، والثاني قسمان ايضا : أولي كالضروريات • ومطلوب كالنظريات • فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص الا بالحد • والمطلوب من العلم لا يقتنص الا بالبرهان ، فلذلك قلنا مدارك العقول تنحصر فيهما •

فصل

والحد ينقسم ثلاثة أقسام : حقيقي ورسمي ولفظي

فالحقيقي هو القول الدال على ماهية الشيء •

والماهية ما يصلح جوابا للسؤال بصيغة «ما هو» فان صيغ السؤال التي تتعلق بأمهات المطالب اربعة : احدها «هل» يطلب بها أما أصل الوجود واما صفته، والثاني «لم» سؤال عن العلة جوابه بالبرهان • والثالث «أي» يطلب به تميز ما عرف جملته ، والرابع «ما» وجوابه بالحد • وسائر صيغ السؤال كمتى وأيان وأين يدخل في مطلب «هل» اذ المطلوب به صفة الوجود •

والكيفية ما يصلح جوابا للسؤال بكيف ، والماهية تتركب من الصفات الذاتية • والذاتي كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولا لا يتصور فهم معناه بدون فهمه كالجسمية للفرس واللونية للسواد ، اذ من فهم الفرس فهم جسما مخصوصا ، فالجسمية داخلة في ذات الفرسية دخولا به قوامها في الوجود ، والعقل لو قدر عدمها بطل وجود الفرس ، ولو خرجت عن الذهن بطل الفرس • والوصف اللازم مالا يفارق الذات لكن فهم الحقيقة غير موقوف عليه كالظل للفرس عند طلوع الشمس فان لازم غير ذاتي اذ فهم حقيقة الفرس غير موقوف على فهمه ، وكون الفرس مخلوقة او موجودة او طويلة او قصيرة كلها لازمة لها غير ذاتية ، فانك تفهم حقيقة الشيء وان لم تعلم وجوده • والوصف العارض

فما ليس من ضرورته أن يلازم بل تتصور مفارقته اما سريعا كحمرة الخجل ، او بطيئا كصفرة الذهب • والصبا والكهولة والشيخوخة اوصاف عرضية اذ لا يقف فهم الحقيقة على فهمها وتتصور مفارقتها •

ثم الأوصاف الذاتية تنقسم الى جنس وفصل ، فالجنس هو الذاتي المشترك بين شيئين فصاعدا مختلفين بالحقيقة ، ثم هو منقسم الى عام لا أعم منه كالجوهر ينقسم الى جسم وغير جسم ، والجسم ينقسم الى نام وغيره ، والنامي ينقسم الى حيوان وغيره ، والحيوان ينقسم الى آدمي وغيره ، والى خاص لا أخص منه كالانسان ، ولا أعم من الجوهر الا الموجود وليس بذاتي ، ولا اخص من الانسان الا الأحوال العرضية من الطول والقصر والشيخوخة ونحوها • والفصل ما يفصله عن غيره ويميزه به كالاحساس في الحيوان فانه يشارك الاجسام في الجسمية والاحساس يفصله عن غيره • فيشترط في الحد أن يذكر الجنس والفصل معا • وينبغي أن يذكر الجنس القريب ليكون أدل على الماهية فانك ان اقتصرت على ذكر البعيد بعدت وان ذكرت القريب معه كررت • فلا تقل في حد الآدمي جسم ناطق بل حيوان ناطق • وقل في حد الخمر شراب مسكر ولا تقل جسم مسكر • ثم ينبغي أن يتقدم ذكر الجنس على الفصل فلا تقل في حد الخمر مسكر شراب بل بالعكس ، وهذا لو ترك لشوش النظم ولم يخرج عن الحقيقة • واذا كان للمحدود ذاتيات متعددة فلا بد من ذكر جميعها ليحصل بيان الماهية • وينبغي أن يفصل بالذاتيات ليكون الحد حقيقيا • فان عسر ذلك عليك فاعدل الى اللوازم لكي يصير رسميا • واكثر الحدود رسمية لعسر درك الذاتيات • واحترز من اضافة الفصل الى الجنس فلا تقل في حد الخمر مسكر الشراب فيصير الحد لفظيا غير حقيقي • وأبعد من هذا ان تجعل مكان الجنس شيئا كان وزال فتقول في الرماد خشب محترق فان الرماد ليس بخشب •

وأما الحد الرسمي فهو اللفظ الشارح للشيء بتعديد اوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطرد وينعكس كقوله في حد الخمر : مائع يقذف بالزبد يستحيل الى الحموضة ويحفظ في الدن ، تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر لا يخرج منه خمر ولا يدخل فيه غير خمر ، واجتهد أن يكون من اللوازم

الظاهرة المعروفة . ولا تحد الشيء بأخفى منه ولا بمثله في الخفاء ، ولا تحد شيئا بنفي ضده فتقول في الزوج ما ليس بفرد وفي الفرد ما ليس بزوج فيدور الأمر ويحصل بيان ، واجتهد في الايجاز ما استطعت فان احتجت فاطلب منها ما هو أشد مناسبة للغرض .

وأما الحد اللفظي فهو شرح اللفظ بلفظ اشهر منه كقولك في العقار الخمر . وفي الليث الاسد . ويشترط أن يكون الثاني أظهر من الأول .

واسم الحد شامل لهذه الأقسام الثلاثة لكن الحقيقي هو الأول . فان معنى الحد يقرب من معنى حد الداو وللدار جهات متعددة اليها ينتهي الحد فتحديدها بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة بها مشهورة . واذا سأل عن حد الشيء فكأنه يطلب المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة ذلك الشيء وتتميز به عما سواه ، فلذلك لم يسم اللفظي والرسمي حقيقيا . وسمى الجميع باسم الحد لأنه جامع مانع ، اذ هو مشتق من المنع ولذلك سمى البواب حدادا لمنعه من الدخول والخروج . فحد الحد اذا «هو اللفظ الجامع المانع» واختلف في حد الحد الحقيقي فقيل : هو اللفظ المفسر لمعنى المحدود على وجه يجمع ويمنع ، وقيل : القول الدال على ماهية الشيء وحده قول بأنه نفس الشيء وذاته وهنا لا معارضة بينه وبين ما ذكرناه لكون المحدود هنا غير المحدود ثم ، وانما يقع التعارض بعد التوارد على شيء واحد ، بيانه أن الموجود له في الوجود اربع مراتب : الاولى حقيقته في نفسه ، الثانية ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو المعبر عنه بالعلم . الثالثة اللفظ المعبر عما في النفس ، الرابعة الكناية عن اللفظ ، وهذه الأربعة متوازية متطابقة ، فاذا المحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الآخر فلا معارضة بينهما . والله اعلم .

فصل

وزعم أهل هذا العلم أن الحد لا يمنع لتعذر البرهان على صحته ، فان الحد أقل ما يتركب من مفردين فيحتاج في البرهان عن كل مفرد الى حد يشتمل على مفردين ثم يتسلسل ذلك الى ان يصير الى الأوليات المعلومة ضرورة لكن

قل ما يمكن انهاؤه اليها ، والنظر وضع للتعاون على اظهار الحق فلا يوضع
وجه لا يمكن أثباته أو يعسر ، بل طريق الاعتراض عليه بالنقض او المعارضه
آخر ، فان عجز المستدل عن نقض حد المعترض كان منقطعا وان أبطله صنح حـ
مثال قولنا في حد الغصب اثبات اليد العادية على مال الغير ، فربما قال الم
لا نسلم أن هذا هو حد الغصب . قلنا هو مطرد منعكس ، فما الحد عندك ؟ ق
اثبات العادية المزيلة لليد المحقة ، قلنا يبطل بالغاصب من الغاصب فانه غاصـ
يضمن للمالك ولم يزل اليد المحقة فانها كانت زائلة .

فصل

في البرهان ، وهو الذي يتوصل به الى العلوم التصديقية المطلوبة بالـ
وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفا مخصوصا بشرط يلزم منه رأي
مطلوب الناظر ، وتسمى هذه الأقاويل مقدمات ، ويتطرق الخلل الى البرهان
جهة المقدمات تارة ومن جهة التركيب تارة ومنهما تارة على مثال البيت المبني
يختل لعوج الحيطان وانخفاض السقف الى قرب من الارض وتارة لشعث الـ
او رخاوة الجذوع وتارة لهما جميعا . فمن يريد نظم البرهان يبتدي اولا با
في الاجزاء المفردة ثم في المقدمات التي فيها النظم والترتيب . وأقل ما يحـ
منه المقدمة مفردان . وأقل ما يحصل منه البرهان مقدمتان ، ثم يجمع المقدمـ
فيصوغ منهما برهان وينظر كيفية الصناعة .

فصل

وأعلم أن دلالة الألفاظ على المعنى تنحصر في المطابقة والتضمن والا
كدلالة لفظ البيت على معنى البيت ، والتضمن كدلالته على السقف ، ودلالة
الانسان على الجسم ، واللزوم كدلالة لفظ السقف على الحائط اذ ليس جـ
من السقف لكنه لا ينفك عنه فهو كالرفيق الملازم . ولا يستعمل في نظر العقل
يدل بطريق اللزوم ، لأن ذلك لا ينحصر في حد اذ السقف يلزم الحائط والحـ
الأس والأس الأرض فلا ينحصر بل اقتصر على الأولين من المطابقة والتضمن

ثم اللفظ ينقسم الى ما يدل على معين كزيد وهذا الرجل . وحده « الـ
الذي لا يمكن أن يكون مفهومه الا ذلك الواحد » والى ما يدل على واحد

أشياء كثيرة تنفق في معنى واحد يسمى مطلقا ، كقولنا فرس ورجل ، فان دخلت عليه الالف واللام صار عاما يتناول جميع ما يقع عليه ذلك ، فان قيل فالسماء والأرض والاله والشمس والقمر مدلولها مفرد مع الالف واللام قلنا امتناع الشركة لم يكن لوضع اللفظ بل لأستحالة وجود المشارك . اذ الشمس في الوجود واحدة • ولو فرضنا عوالم في كل واحد شمس كان قولنا «الشمس» شاملا للكل •

ثم تنقسم الالفاظ الى مترادفة ومتباينة ومتواطئة ومشتركة ، فالمترادفة اسماء مختلفة لمسمى واحد كالليث والأسد والعقار والخمر • فان كان أحدهما يدل على المسمى مع زيادة لم يكن من المترادفة كالسيف والمهند والصارم ، فان المهند يدل على السيف مع زيادة نسبته الى الهند ، والصارم يدل عليه مع صفة الحدة ، فخالف اذا مفهومه مفهوم السيف • والمتباينة الأسماء المختلفة للمعاني المختلفة كالسماء والارض ، وهي الاكثر • والمتواطئة فهي الاسماء المنطلقة على اشياء متغايرة بالعدد متفقة في المعنى التي وضع الاسم عليها كالرجل ينطلق على زيد وعمو ، والجسم ينطلق عليهما وعلى السماء والأرض لاتفاقهما في معنى الجسمية• والمشتركة فهي الاسماء المنطلقة على مسميات مختلفة بالحقيقة كالعين للعضو الناظر والذهب • وقد يقع على المتضادين كالجليل للكبير والصغير والجون للأسود والأبيض والقرء للحيض والطهر والشفق للبياض والحمرة • وقد يقرب المشترك من المتواطىء كالحي يقع على الحيوان والنبات يظن انه من المتواطىء وهو من المشترك اذ المراد من حياة النبات الذي يحصل به نماؤه ومن الحيوان الذي يحس به ويتحرك بالارادة فيسمى هذا مشتبها والمختار يطلق على القادر على الفعل وتركه فلذلك يصح تسمية المكره مختارا ويطلق على من تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته فلا تحرك دواعيه من خارج وهذا غير موجود في المكره ، فليفهم هذا وله نظائر في النظريات تاهت فيها عقول كثير من الضعفاء فليستدل بالقليل على الكثير •

فصل في النظر في المعاني

سبب الادراك يسمى قوة • والمعاني المدركة ثلاثة : محسوسة ومتخيلة ومعقولة • ففي حدقتك معنى تميزت به عن الجبهة حتى صرت تبصر بها تسمى قوة

باصرة • وشرط البصر وجود المبصر ، فاذا ابصرت شيئا فهو محسوس بحاسة البصر • فاذا انعدم المبصر انعدم الابصار وبقيت صورته في دماغك كأنك تنظر اليها فيسمى ذلك تخيلا ، فغيبة الشيء تنفي الابصار ولا تنفي التخيل • ولما كنت تحس التخيل في دماغك فاعلم أن في الدماغ غريزة وصفة تهيؤ للتخيل .وبهـا تباين بقية الأعضاء كمباينة العين لها • وهذه القوة يشارك فيها الانسان البهيمة فمهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته فيعرف أنه موافق له مستلذ لديه ، ولو لم تثبت الصورة في خياله لم يبادر اليه ما لم يجربه بالذوق مرة اخرى ، ثم فيك قوة ثالثة تباين البهيمة بها تسمى عقلا محلها القلب تباين قوة التخيل أشد من مباينة قوة التخيل قوة الابصار ، ثم فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصورة التي في الخيال ، وتقطيعها وتركيبها ، وليس لها ادراك شيء آخر بل اذا خطر في الخيال صورة انسان قدر أن يجعلها نصفين نصف انسان ونصف فرس ، وربما صورة انسانا يطير اذا ثبت في الخيال صورة الانسان والطيران مفردين والفكرة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفي الانسان وليس لها أن تخترع صورة لا مثل لها •

فصل في تاليف مفردات المعاني

والتأليف بين مفردين لا يخلو اما أن ينسب أحدهمـا الى الآخر بنفي او اثبات ، كقولنا العالم حادث والعالم ليس بقديم ، يسمى النحويون الأول مبتدءا والثاني خبرا ويسميه الفقهاء حكما ومحكوما عليه ويسمى الجميع قضية ، والقضايا أربع : قضية في عين نحو زيد عالم ، وقضية مطلقة نحو بعض الناس عالم ، وقضية عامة كقولنا كل جسم متحيز وقضية مهملة كقوله تعالى (ان الانسان لفي خسر) وربما وضع بعض المغالطين المهملة موضع العامة كقول الشافعية المطعوم ربـوي دليله البر والشعير فيقال ان أردت كل مطعوم فما دليله ؟ والبر والشعير ليس كل المطعومات ، وان أردت البعض لم تلزم النتيجة اذ يحتمل أن السفرجل من البعض الذي ليس بربوي •

فصـــل

وقد ذكرنا أن البرهان مقدمتان يتولد منهما نتيجة ، ولا يسمى برهانا الا اذا

كانت المقدمتان قطعية ، فان كانت مظنونة سميت قياسا فقهيا ، وان كانت مسلمة سميت قياسا جدليا ، وتسميتها قياسا مجاز اذ حاصله ادراج خصوص تحت عموم ، والقياس تقدير شيء بشيء آخر •

والبرهان على خمسة أضرب : الاولى قولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ، فيلزم منه ان كل نبيذ حرام ضرورة متى سلمت المقدمتان ، اذ كل عقل صدق بالمقدمتين صدق بالنتيجة مهما احضرهما في الذهن ، ووجه دلالته أنا جعلنا المسكر صفة للنبيذ ثم حكمنا على الصفة بالتحريم فبالضرورة يدخل الموصوف فيه، ولو بطل قولنا النبيذ حرام مع كونه مسكرا بطل قولنا كل مسكر حرام ، ثم اعلم أن كل واحدة من المقدمتين يشتمل على جزأين مبتدا وخبر ، فتصير اجزاء البرهان أربعة أمور منها واحد مكرر في المقدمتين فيعود الى ثلاثة اذ لو بقيت اربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد مثل قولنا النبيذ مسكر والمغصوب مضمون لم ترتبط احداهما بالاخرى ويسمى المكرر علة فانه لو قيل لك لم حرمت النبيذ قلت لأنه مسكر ، ويسمى ما جرى مجرى النبيذ محكوما عليه وما جرى مجرى الحرام حكما ، وما يشتمل على المحكوم عليه المقدمة الأولى وما يشتمل على الحكم المقدمة الثانية • ولهذا الضرب شرطان : أحدهما أن تكون الأولى مثبتة ولو كانت نافية لم تنتج ، والثاني أن تكون الثانية عامة ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها ، فلو قلت النبيذ مسكر وبعض المسكر حرام لم يلزم تحريم النبيذ ، الضرب الثاني أن تكون العلة حكما في المقدمتين كقولنا لا يقتل المسلم بالكافر ، لأن الكافر غير مكاف ، وكل من يقتل به مكاف ، فهنا ثلاثة معان : مكاف ويقتل به والثالث الكافر والمكرر المكافي فهو العلة وهو الحكم في المقدمة الأولى ، وخاصية هذا النظم انه لا ينتج الا قضية نافية ، ولهذا الضرب شرطان : أحدهما أن تختلف المقدمتان في النفي والاثبات ، والثاني أن تكون الثانية عامة ، الضرب الثالث أن تكون العلة مبتدأ بها في المقدمتين وتسمية الفقهاء نقضا وينتج نتيجة خاصة كقولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فيلزم منه أن بعض العرض لون ، ومن الفقه كل بر مطعوم وكل بر ربوي فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي ، الضرب الرابع التلازم ومثاله إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ، ومعلوم أن الصلاة صحيحة فيلزم أن المصلي متطهر ، أو تقول ان كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي غير متطهر فيلزم أن الصلاة غير صحيحة ، ووجه دلالة هذه الجملة

انه جعل الطهارة شرطا لصحة الصلاة فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط ومن انتفاء الشرط انتفاء المشروط ولا يلزم العكس ، فلو قال ان كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم ان المصلي متطهر لم يصح اذ قد تفسد الصلاة بأمر آخر. وكذلك لو قال ومعلوم ان الصلاة غير صحيحة لا يلزم منه شيء اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ولا من انتفاء المشروط انتفاء الشرط ، وتحقيقه أنه متى جعل شيء لازما لشيء فيجب أن يكون اللازم أعم من الملزوم او مساويا له، اذ ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم ضرورة، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الاخص، ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الأخص ، ولا من انتفاء الأخص انتفاء الأعم ، ومثاله اذا قلنا كل حيوان جسم فيلزم من ثبوت الحيوان ثبوت الجسم ومن انتفاء الجسم انتفاء الحيوان ولم يلزم العكس ، فلذلك قلنا انه يلزم من صحة الصلاة التطهير ومن انتفاء التطهير انتفاء الصلاة ولم يلزم من نفي صحة الصلاة انتفاء التطهير ولا من وجود التطهير وجود الصحة لكون التطهر أعم من الصلاة اما اذا كان أحدهما مساويا للاخر فيلزم الوجود بالوجود والانتفاء بالانتفاء لاستحالة تفارقهما ، وهذا ظاهر كقولنا ان كان زنا المحصن موجودا فالرجم واجب ومعلوم ان الرجم واجب فيكون الزنا موجودا لكنه غير واجب فلا يكون الزنا موجودا لكن الزنا غير موجود فلا يكون الرجم واجبا ، وكذلك كل معلول له علة واحدة ، الخامس السبر والتقسيم كقولنا العالم اما حادث واما قديم لكنه حادث فليس بقديم أو لكنه قديم فليس بحادث أو لكنه ليس بحادث فهو قديم ، وفي الجملة كل نقيضين ينتج اثبات أحدهما نفي الآخر ونفيه اثبات الآخر . ولا يشترط انحصار القضية في قسمين لكن من شرطه استيفاء أقسامه أما اذا لم يحصر احتمل أن الحق في قسم آخر فان كانت ثلاثة كقولنا العدد مساو او اقل أو أكثر فاثبات واحد ينتج نفي الآخرين ونفي الآخرين ينتج اثبات الثالث وابطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين .

فصل

وجميع الأدلة في أقسام العلوم ترجع الى ما ذكرناه وحيث تذكر لا على هذا النظم فهو اما لقصور واما لاهمال المقدمتين . ثم اهمالهما اما لوضوحهما وهو الغالب في الفقهيات كقول القائل هذا يجب رجمه لأنه زنى وهو محصن

وترك المقدمة الأولى لاشتهارها وهي كل من زنى وهو محصن فعليه الرجم ، وأكثر أدلة القرآن على هذا قال الله تعالى (لو كان فيهما آله الا الله لفسدتا) فترك أنهما لم تفسد للعلم ، وكذلك قوله تعالى (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذن لأبتغوا الى ذي العرش سبيلا) ، ثم قد يكون الاهمال للمقدمة الأولى وقد يكون للثانية وقد تترك احدي المقدمين للتلبيس على الخصم وذلك بترك المقدمة التي يعسر أمثالنا أو ينازعه الخصم فيها استغفالا للخصم واستجهالا له خشية أن يصرح بها فيتنبه ذهن خصمه لمنازعته فيها ، وعادة الفقهاء اهمال احدى المقدمتين فيقولون في تحريم : (النبيذ) مسكر فكان حراما كالخمر ولا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد الى النظم الذي ذكرناه ، والله اعلم .

فصل

اليقين ما أذعنت النفس الى التصديق به وقطعت به وقطعت بأن قطعها به صحيح بحيث لو خلى لها عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب الناقل ، كقولنا الواحد أقل من الاثنين ، وشخص واحد لا يكون في مكانين ، ويتصور اجتماع ضدين ، ولنا حالة ثانية وهي أن تصدق بالشيء تصديقا جزميا لا تتمارى فيه ولا تشعر بنقيضه البتة ولو أشعرت بنقيضه عسر اذعانها للاصغاء ، لكن لو ثبتت وأصغت وحكى لها نقيضه عن صادق أورث ذلك توقفا عندها ، وهذا اعتقاد أكثر الخلق وكافة الخلق يسمون هذا يقينا الا آحادا من الناس ، فأما ما للنفس سكون اليه وتصديق به وهي تشعر بنقيضه او لا تشعر لكن ان شعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله فهو يسمى ظنا . وله درجات في الميل الى النقصان والزيادة لا تحصى فمن سمع من عدل شيئا سكنت نفسه اليه ، فان انضاف اليه ثان زاد السكون حتى يصير يقينا ، وبعض الناس يسمى هذا الظن يقينا ايضا .

ومدارك النفس خمسة : (الأول) الأوليات وهي العقليات المحضة التي قضى العقل بمجرده بها من غير استعانة بحس وتخيل . كعلم الانسان بوجود نفسه وأن القديم ليس بحادث واستحالة اجتماع الضدين ، فهذه القضايا تصادف مرتسمة في النفس حتى يظن أنه لم يزل عالما بها ولا يدري متى تجدد ولا يقف حصولها

على أمر سوى مجرد العقل (الثاني) المشاهدات الباطنة كعلم الانسان جموع نفسه وعطشه وسائر أحواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس ، فليست حسية ولا هي عقلية اذ تدركها للبهيمة والصبي ، والأوليات ، لا تكون للبهائم ، (الثالث) المحسوسات الظاهرة وهي المدركة بالحواس الخمس ، وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس ، فالمدرك بواحد منها يقيني كقولنا الثلج أبيض والقمر مستدير ، وهذا واضح ، لكن يتطرق الغلط اليها لعوارض كتطرق الغلط الى الابصار لبعد او قرب مفرط او ضعف في العين وخفاء في المرئى ، وكذلك ترى الظل ساكنا وهو متحرك وكذلك الشمس والقمر والنجوم والصبي والنبات هو في النمو لا يتبين ذلك ، وأسباب الغلط في الأبصار المستقيمة منها الانعكاس كما في المرآة والانعطاف كما يرى ما وراء البلور والزجاج وغير ذلك (الرابع) التجريبات ويعبر باطراد العادات ككون النار محرمة والخبز مشبع والماء مرو والخمر مسكر والحجر هاو ، وهي يقينية عند من جربها ، وليست هذه محسوسة فان الحس شاهد حجرا يهوى بعينه أما أن كل حجر هاو فقضية عامة لم يشاهدها ، وليس للحس الا قضية في عين (الخامس) المتواترات كالعلم بوجود مكة وبغداد ، وليس هو بمحسوس ، انما للحس أن يسمع اما صدق المخبر فذلك الى العقل ، فهذه الخمسة مدارك اليقين ، فأما ما يتوهم أنه منها وليس منها فالوهميات والمشهورات ، وهي آراء محمودة توجب التصديق بها اما شهادة الكل أو الأكثر أو جماعة من الأفاضل كقولك الكذب قبيح ، وكفران المنعم وايلام البريء قبيح والانعام وشكر المنعم وانقاذ الهلكي حسن .

فصل في لزوم النتيجة من المقدمتين

أعلم أنك اذا جمعت مفردين ونسبت أحدهما الى الآخر كقولك النبيذ حرام فلم يصدق بينهما العقل فلا بد من واسطة بينهما تنسب الى المحكوم عليه فتكون حكما له وتنسب الى الحكم فتصير حكما له فيصدق العقل به فيلزم ضرورة التصديق بنسبة الحكم الى المحكوم عليه ، بيانه اذا قال النبيذ حرام فمنع وطلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ وصدق بوصف الحرام لتلك

الواسطة فيقول النبيذ مسكر فيقول نعم اذا كان قد علم ذلك بالتجربة ، فيقول وكل مسكر حرام فيقول نعم اذا كان قد حصل ذلك بالسماع فيلزم التصديق بأن النبيذ حرام ، فان قيل فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين ، قلنا هذا غلط فان قولك النبيذ حرام غير قولك النبيذ مسكر وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلاث مقدمات لا تكرير فيها ، لكن قولك المسكر حرام شمل النبيذ بعمومه فيدخل فيه بالقوة لا بالعقل اذ قد يخطر العام في الذهن ولا يخطر الخاص فمن قال الجسم متحيز قد لا يخطر بباله ذكر القطب فضلا عن ان يخطر بباله مع ذلك انه متحيز فالنتيجة موجودة في أجدى المقدمتين بالقوة القريبة لا تخرج الى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين مالم يحضر المقدمتين في الذهن ويخطر بباله وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة ولا يبعد ان ينظر الناظر الى بغلة منتفخة البطن فيظن انها حامل فيقال هل تعلم أن البغلة عاقر فيقول نعم فيقال هل تعلم أن هذه بغلة فيقول نعم فيقال فكيف توهمت حملها ؟ فتعجب من توهمه مع علمه بالمقدمتين ، فأن قيل فالمطلوب بالنظر معلوم أم مجهول ؟ ان كان معلوما كيف تطلبه وأنت واجد ، وان كان مجهولا فبم تعلم مطلوبك ؟ قلت هذا تقسيم غير حاصل بل ثم قسم آخر وهو اني أعرفه من وجه دون وجه فاني أفهم المفردات وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة ولا أعلمها بالفعل فهو كطلب الآبق في البيت فاني أعرفه بصورته وأجهله بمكانه ، وكونه في البيت أفهمه مفردا فهو معلوم لي بالقوة وأطلب حصوله من جهة حاسة البصر فاذا رأيته في البيت صدقت بكونه فيه •

فصل

واذا استدللت بالعلة على المعلول فهو برهان علة كالاستدلال بالغيم على المطر ، وان استدللت بالمعلول على العلة أو بأحد المعلولين على الآخر فهو برهان دلالة كالاستدلال بالمطر على الغيم والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر كقولنا كل من صح طلاقه صح ظهاره والذي يصح طلاقه فيصح ظهاره ، فان احدى النتيجتين تدل على الاخرى بواسطة العلة فانها تلازم علتها والأخرى تلازم علتها وملازم الملازم ملازم •

فصـــل

فأما الاستدلال بالاستقراء فهو عبارة عن تصفح امور جزئية ليحكم بحكمها على مثاها كقولنا في الوتر ليس بفرض لأنه يؤدي على الراحلة والفرض لا يؤدي عليها ، فيقال لم قلتم ان الفرض لا يؤدي عليها ؟ قلنا بالاستقراء اذ رأينا القضاء والنذر والأداء لا يؤدي عليها فهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات ، فـان حكمه بأن كل فرض لا يؤدي على الراحلة يمنعه الخصم اذ الوتر عنده واجب يؤدي عليها ، فنقول : هل استقريت حكم الوتر في تصفحك وكيف وجدته ؟ فان قال وجدته لا يؤدي على الراحلة فباطل اجماعا ثم هو مبطل المقدمة الاخرى على نفسه اذ هي الوتر يؤدي على الراحلة ، وان قال لم أتصفحه فلم يبين الا بعـض الأجزاء فخرجت المقدمة عن أن تكون عامة ، فاذا لا يصلح ذلك الا في الفقهيات فلنشرع الآن في ذكر الأصول فنقول .

حقيقة الحكم واقسامه

أقسام أحكام التكليف خمسة : واجب ، ومندوب ، ومباح ، ومكروه ، ومحظور .

وجه هذه القسمة أن خطاب الشرع أما أن يرد باقتضاء الفعل او الترك او التخيير بينهما . فالذي يرد باقتضاء الفعل أمر ، فان اقترن به اشعار بعدم العقاب على الترك فهو ندب . والا فيكون ايجابا . والذي يرد باقتضاء الترك نهي، فان أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهة ، والا فحظر : وحد الواجب « ما توعد بالعقاب على تركه» وقيل ما يعاقب تاركه . وقيل ما يذم تاركه شرعا ، والفرض هو الواجب على احدى الروايتين لاستواء حدهما وهو قول الشافعي ، والثانية الفرض آكد ، فقيل هو اسم لما يقطع بوجوبه كمذهب أبي حنيفة . وقيل مالا يسامح في تركه عمدا ولا سهوا نحو أركان الصلاة . فان الفرض في اللغة التأثير ومنه فرضة النهر والقوس ، والوجوب السقوط ومنه وجبت الشمس والحائـط اذا سقطا ، ومنه قول الله تعالى (فاذا وجبت جنوبها) فاقتضى تأكد الفرض على الواجب شرعا ليوافق مقتضاه لغة ، ولا خلاف في انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ، ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعنى .

فصل

والواجب ينقسم الى معين والى مبهم في أقسام محصورة ، فيسمى واجبا مخيرا كخصلة من خصال الكفارة ، وأنكرت المعتزلة ذلك وقالوا لا معنى للوجوب مع التخيير . ولنا أنه جائز عقلا وشرعا . أما العقل فان السيد لو قال لعبده أوجبت عليك خياطة هذا القميص او بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلته اكتفيت به وان تركت الجميع عاقبتك ولا أوجبهما عليك معا بل أحدهما لا بعينه أيهما شئت كان كلاما معقولا . ولا يمكن دعوى ايجاب الكل لأنه صرح بنقيضه ولا دعوى أنه ما أوجب شيئا أصلا لأنه عرضه للعقاب بترك الكل ولا أنه اوجب واحدا معينا لأنه صرح بالتخيير فلم يبق الا أنه اوجب واحدا لا بعينه ، ولأنه لا يمتنع في العقل أن يتعلق الغرض بواحد غير معين لكون كل واحد منهما وافيا بالغرض حسب وفاء صاحبه فيطلب منه قدر ما يفي بغرضه والتعيين فضله لا يتعلق بها الغرض فلا يطلبه منه . واما الشرع فخصال الكفارة بل اعتاق الرقبة بالاضافة الى اعتاق العبيد وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من احد الكفأين الخاطبين وعقد الامامة لأحد الرجلين الصالحين لها ولا سبيل الى ايجاب الجميع . وأجمعت الامة على أن جميع خصال الكفارة غير واجب . فان قيل ان كانت الخصال متساوية عند الله تعالى بالنسبة الى صلاح العبد ينبغي أن يوجب الجميع تسوية بين المتساويات وأن يميز بعضها بوصف ينبغي أن يكون هو الواجب عينا . قلنا ولم قلتم ان للافعال صفات في ذاتها لأجلها يوجبها الله سبحانه ، بل الايجاب اليه له أن يخصص من المتساويات واحدا بالايجاب وله أن يوجب واحدا غير معين ويجعل مناط التكليف اختيار المكلف ، ليسهل عليه الامتثال . جواب ثان أن التساوي يمنع التعيين لكونه عبثا وحصول المصلحة بواحد يمنع من ايجاب الزائد لكونه اضرارا مجردا حصلت المصلحة بدونه فيكون الواجب واحد غير معين . فان قيل فالله سبحانه يعلم ما يتعلق به الايجاب ويعلم ما يتأدى به الواجب ويكون معينا في علم الله سبحانه . قلنا الله سبحانه اذا أحب واحدا لا بعينه علمه على ما هو عليه من نعته . ونعته أنه غير معين كذلك ويعلم انه يتعين بفعل المكلف ما لم يكن متعينا قبل فعله ، والله أعلم .

فصــل

والواجب ينقسم بالاضافة الى الوقت الى مضيق وموسع • وأنكر أكثر أصحاب ابي حنيفة التوسع وقالوا هو يناقض الوجوب • ولنا أن السيد لو قال لعبده ابن هذا الحائط في هذا اليوم اما في أوله واما في وسطه واما في آخره وكيف أردت فمهما فعلت امتثلت ايجابي وان تركت عاقبتك كان كلاما معقولا ولا يمكن دعوى أنه ما أوجب شيئا اصلا ولا انه اوجب مضيقا لأنه صرح بضد ذلك فلم يبق الا أنه اوجب موسعا • وقد عهدنا من الشارع تسمية هذا القسم واجبا بدليل ان الصلاة تجب في اول الوقت وكذلك انعقد الاجماع على انه يثاب ثواب الفرض وتلزمه نيته ولو كانت نفلا لأجزأت نية النفل بل لاستحالت نية الفرض من العالم كونها نفلا ، اذ النية قصد يتبع العلم • فان قيل الواجب ما يعاقب على تركه والصلاة ان أضيفت الى آخر الوقت فيعاقب على تركها فتكون واجبة حينئذ ، وان أضيفت الى أوله فيخير بين فعلها وتركها وفعلها خير من تركها وهذا حد الندب • وانما أثيب ثواب الفرض ولزمته نيته لأن مآله الى الفرضية فهو كمعجل الزكاة والجامع بين الصلاتين في وقت اولاهما • قلنا الأقسام ثلاثة : فعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو المندوب ، وقسم يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب المضيق ، وقسم يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت ولا يعاقب بالاضافة الى بعض أجزاء الوقت وهذا قسم ثالث يفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو الوجوب والندب واولى عباراته الواجب الموسع • قالوا ليس هذا قسما ثالثا بل هو بالاضافة الى اول الوقت ندب وبالاضافة الى آخره واجب بدليل أنه في أول الوقت يجوز تركه دون آخره قلنا بل حد الندب ما يجوز تركه مطلقا، وهذا لا يجوز الا بشرط وهو الفعل بعده أو العزم على الفعل ، وما جاز تركه بشرط فليس بندب : كما أن كل واحد من خصال الكفارة يجوز تركه الى بدل ومن أمر بالاعتاق فما من عبد الا يجوز تركه بشرط عتق ما سواه ولا يكون ندبا بل واجبا مخيرا كذا هذا يسمى واجبا موسعا وما جاز تركه بشرط يفارق ما جاز تركه مطلقا وما لا يجوز تركه مطلقا فهو قسم ثالث . واذا كان المعنى متفقا عليه وهو الانقسام الى الأقسام الثلاثة فلا معنى للمناقشة في العبارة • وأما تعجيل الزكاة فانه يجب بنية التعجيل ، وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت غير ما نواه في آخره ولم يفرقوا اصلا فهو مقطوع به • فان قيل قولكم انما جاز

ركه بشرط العزم او الفعل بعده باطل فانه لو ذهل او غفل عن العزم ومات لم يكن عاصيا ، ولأن الواجب المخير ما خير الشارع فيه بين شيئين وما خير بين العزم والعزم والفعل ولأن قوله صلى في الوقت ليس فيه تعرض للعزم اصلا فايجابه زيادة . قلنا انما لم يكن عاصيا لأن الغافل لا يكلف فأما اذا لم يغفل فلا يترك العزم على الفعل الا عازما على الترك مطلقا وهو حرام ، وما لا خلاص عن الحرام الا به يكون واجبا ، فهذا دليل وجوبه وان لم تدل عليه الصيغة . والله أعلم .

فصل

اذا أخر الواجب الموسع فمات في اثناء وقته قبل ضيقه لم يمت عاصيا لأنه فعل ما أبيح له فعله لكونه جوز له التأخير . فان قيل انما جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة قلنا هذا محال فان العاقبة مستورة عنه . ولو سألنا فقال علي صوم يوم فهل يحل لي تأخيره الى غد فما جوابه ؟ ان قلنا نعم فلم أثم بالتأخير ؟ وان قلنا لا فخلاف الاجماع وان قلنا ان كان في علم الله أنك تموت قبل غد لم يحل والا فهو يحل فيقول وما يدريني ما في علم الله فلا بد من الجزم بجواب . فاذا معنى الوجوب وتحقيقه انه لا يجوز له التأخير الا بشرط العزم ولا يؤخر الا الى وقت ولا يغلب على ظنه البقاء اليه ، والله اعلم .

فصل

ما لا يتم الواجب الا به ينقسم الى ما ليس الى المكلف كالقدرة واليد في الكتابة وحضور الامام والعدد في الجمعة فلا يوصف بوجوب ، والى ما يتعلق باختيار العبد كالطهارة للصلاة والسعي الى الجمعة وغسل جزء من الرأس مع الوجه وامساك جزء من الليل مع النهار في الصوم فهو واجب ، وهذا أولى من قولنا يجب التوصل الى الواجب بما ليس بواجب ؟ اذ قولنا ما ليس بواجب متناقض لكن الاصل وجب بالايجاب قصدا والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود فهو واجب كيف ما كان وان اختلفت علة ايجابهما . فان قيل لو كان واجبا لأثيب على فعله وعوقب على تركه وتارك الوضوء والصوم لا يعاقب على ما ترك من غسل الرأس وصوم الليل . قلنا ومن أنبأكم أن ثواب القريب الى

البيت في الحج مثل ثواب البعيد ، وأن الثواب لا يزيد بزيادة العمل في الوسيلة، فأما العقوبة فانه يعاقب على ترك الوضوء والصوم • ولا يتوزع على اجزاء الفعل فلا معنى لاضافته الى التفصيل •

فصل

واذا اختطلت أخته بأجنبية ، أو ميتة بمذكاة حرمنا الميتة بعلة الموت والاخرى بعلة الاشتباه • وقال قوم المذكاة حلال لكن يجب الكف عنها وهذا متناقض اذ ليس الحل والحرمة وصفا ذاتيا لهما بل هو متعلق بالفعل فاذا حرم فعل الأكل فيها فأي معنى لقولنا هي حلال ؟ وانما وقع هذا في الاوهام حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالسواد والبياض والاوصاف الحسية وذلك وهم على ما ذكرناه ، والله أعلم •

فصل

الواجب الذي يتقيد بحد محدود كالطمأنينة في الركوع والسجود ومدة القيام والقعود اذ زاد على أقل الواجب فالزيادة ندب واختاره ابو الخطاب ، وقال القاضي الجميع واجب لأن نسبة الكل الى الامر واحد والامر في نفسه امر واحد وهو أمر ايجاب ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امتثال • ولنا أن الزيادة يجوز تركها مطلقا من غير شرط ولا بدل وهذا هو الندب • ولأن الامر انما اقتضى ايجاب ما تناوله الاسم فيكون هو الواجب والزيادة ندب وان كان لا يتميز بعضه عن البعض فيعقل كون بعضه واجبا وبعضه ندبا كما لو أدى دينارا عن عشرين •

القسم الثاني : المندوب

والندب في اللغة الدعاء الى الفعل كما قال :

لا يسألون اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا

وحده في الشرع مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه من غير حاجة الى بدل وقيل هو ما في فعله ثواب ، ولا عقاب في تركه • والمندوب مأمور • وأنكر

قوم كونه مأمورا قالوا لأن الله سبحانه قال (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) والمندوب لا يحذر فيه ذلك ولأن النبي ﷺ قال «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» وقد ندبهم الى السواك علم ان الأمر لا يتناول المندوب ، ولأن الأمر اقتضاء جازم لا تخيير معه وفي الندب تخيير ولم يسم تاركه عاصيا ، ولنا أن الأمر استدعاء وطلب • والمندوب مستدعى ومطلوب فيدخل في حقيقة الأمر قال الله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى) وقال تعالى (وأمر بالمعروف) • ومن ذلك ما هو مندوب ولأنه شاع في ألسنة الفقهاء أن الأمر ينقسم الى امر ايجاب وأمر أستحباب • ولأن فعله طاعة ، وليس ذلك لكونه مرادا يفارق الارادة ، ولا لكونه موجودا فانه موجود في غير الطاعات ، ولا لكونه مثابا فان الممتثل يكون مطيعا وان لم يثب وانما الثواب للترغيب في الطاعات • وقولهم أن الأمر ليس فيه تخيير ممنوع وان سلمنا فالمندوب كذلك لأن التخيير عبارة عن التسوية فاذا ترجح جهة الفعل ارتفعت التسوية والتخير ولم يسم تاركه عاصيا لأنه اسم ذم وقد أسقط الله تعالى الذم عنه لكن يسمى مخالفا وغير ممتثل ويسمى فاعله موافقا ومطيعا • وقول النبي ﷺ «لأمرتهم بالسواك» أي امرتهم امر جزم وايجاب ، وقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) يدل على أن الامر يقتضي الوجوب ونحن نقول به ، لكن يجوز صرفه الى المندوب بدليل ولا يخرج بذلك عن كونه امرا لما ذكرناه في دليلنا • والله أعلم •

القسم الثالث : المباح

وحده ما أذن الله في فعله وتركه غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه وهو من الشرع ، وأنكر بعض المعتزلة ذلك معنى الاباحة نفي الحرج عن الفعل والترك وذلك ثابت قبل ورود السمع ، فمعنى اباحة الشيء تركه على ما كان قبل السمع • قلنا الافعال ثلاثة أقسام : قسم صرح فيه الشرع بالتخيير بين فعله وتركه فهذا خطاب ولا معنى للحكم الا للخطاب • وقسم لم يرد فيه خطاب بالتخيير لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولولا هو لعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه • فهذا اجتمع عليه دليل العقل والسمع

وقسم لم يتعرض الشرع له بدليل من أدلة السمع فيحتمل ان يقال قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف فيه مخير ، وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الافعال فلا يبقى فعل لا مدلول عليه سمعا فيكون اباحته من الشرع . ويحتمل أن يقال لا حكم له . والله أعلم .

فصل

واختلف في الافعال وفي الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها . فقال التميمي وأبو الخطاب والحنفية : هي على الاباحة اذ قد علم انتفاعنا بها من غير ضرر علينا ولا على غيرنا فليكن مباحا . ولأن الله سبحانه خلق هذه الاعيان لحكمة لا محالة . ولا يجوز أن يكون ذلك لنفع يرجع اليه يثبت أنه لنفعنا . وقال ابن حامد والقاضي وبعض المعتزلة : هي على الحظر لأن التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيل والله سبحانه المالك ولم يأذن ولأنه يحتمل أن في ذلك ضررا فالاقدام عليه حظر ، وقال ابو الحسن الخرزي وطائفة الواقفية : لا حكم لها اذ معنى الحكم الخطاب ولا خطاب قبل ورود السمع ، والعقل لا يبيح شيئا ولا يحرمه وانما هو معروف للترجيح والاستواء ، وقبح التصرف في ملك الغير انما يعلم بتحريم الشارع ونهيه ولو حكمت فيه العادة انما قبح في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه بل يقبح المنع مما لا ضرر فيه كالظل وضوء النار . وهذا القول هو اللائق بالمذهب اذ العقل لا مدخل له في الحظر والاباحة على ما سنذكره ان شاء الله تعالى ، وانما تثبت الأحكام بالسمع وقد دل السمع على الاباحة على العموم بقوله سبحانه (خلق لكم ما في الأرض جميعا) وبقوله (قل انما حرم ربي الفواحش) الآية وقوله تعالى (تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم) الآية وبقوله (قل لا أجد فيما أوحي الي محرما) الآية ونحو ذلك وقول النبي ﷺ «وما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه» وقوله «ان أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسألته» . وفائدة الخلاف ان من حرم شيئا أو أباحه كفاه فيه استصحاب حال الأصل .

فصـــل

المباح غير مأمور به ؛ لأن الأمر استدعاء وطلب . والمباح مأذون فيه ومطلق له غير مستدعى ولا مطلوب ، وتسميته مأمورا تجوز ، فان قيل ترك الحــرام مأمور به والسكوت المباح يترك به الكفر والكذب الحرام فيكون مأمورا بــه قلنا فليكن المباح واجبا اذا ، وقد يترك الحرام الى المندوب فليكن واجبا وقــد يترك الحرام بحرام آخر فليكن الشيء حراما واجبا ولتكن الصلاة حراما اذا تحرم بها من عليه الزكاة وهذا باطل ، فان قيل فهل الاباحة تكليف ؟ قلنا من قال التكليف الأمر والنهي فليست الاباحة كذلك ، ومن قال التكليف ما كلف اعتقاد كونه من الشرع فهذا كذلك وهذا ضعيف اذ يلزم عليه جميع الأحكام .

القسم الرابع : المكروه

وهو ما تركه خير من فعله . وقد يطلق ذلك على المحظور . وقد يطلق على ما نهي عنه تنزيه فلا يتعلق بفعله عقاب .

فصـــل

والأمر المطلق لا يتناول المكروه ؛ لأن الأمر استدعاء وطلب ، والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب ، ولأن الأمر ضد النهي فيستحيل أن يكون الشيء مأمورا ومنهيا واذا قلنا ان المباح ليس بمأمور فالمنهى عنه أولى .

القسم الخامس : الحرام

الحرام ضد الواجب فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجبا حراما طاعة معصية من وجه واحد الا أن الواحد بالجنس ينقسم الى واحد بالنوع والى واحد بالعين أي العدد ، والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم الى واجب وحرام ويكـون انقسامه بالاضافة لأن اختلاف الاضافات والصفات يوجب المغايرة والمغايرة تكون

تارة بالنوع وتارة باختلاف الوصف كالسجود لله تعالى واجب والسجود للصنم حرام والسجود لله تعالى غير السجود للصنم • قال الله تعالى (لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن) فالاجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاص بنفس السجود والقصد جميعا • والساجد لله مطيع بهما جميعا • واما الواحد بالعين كالصلاة في الدار المغصوبة من عمرو فحركته في الدار واحد بعينه واختلفت الرواية في صحتها فروى أنها لا تصح اذ يؤدي أن تكون العين الواحدة من الافعال حراما واجبا وهو متناقض فان فعله في الدار وهو الكون في الدار وركوعه وسجوده وقيامه وقعوده افعال اختيارية هو معاقب عليها منهى عنها ، فكيف يكون متقربا بما هو معاقب عليه مطيعا بما هو عاص به • وروى أن الصلاة تصح لأن هذا الفعل الواحد له وجهان متغايران هو مطلوب من احدهما مكروه من الآخر فليس ذلك محالا انما المحال ان يكون مطلوبا من الوجه الذي يكره منه • ففعله من حيث أن صلاة مطلوب مكروه من حيث أنه غصب ، والصلاة معقولة بدون الغصب • والغصب معقول بدون الصلاة • وقد اجتمع الوجهان المتغايران فنظيره ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان امتثلت أعتقتك وان ارتكبت النهي عاقبتك فخاط الثوب في الدار حسن من السيد عتقه وعقوبته ولو رمى سهما الى كافر فمرق منه الى مسلم لاستحق سلب الكافر ولزمته دية المسلم لتضمن الفعل الواحد أمرين مختلفين • ومن اختار الرواية الاولى قال ارتكاب النهي متى أخل بشرط العبادة أفسدها بالاجماع كما لو نهى المحدث عن الصلاة فخالف وصلى ، ونية التقرب للصلاة شرط والقرب بالمعصية محال فكيف يمكن التقرب به وقيامه وقعوده في الدار فعل هو غاصب به فكيف يكون متقربا بما هو عاص به وهذا محال • وقد غلط من زعم أن في هذه المسألة اجماعا لأن السلف لم يكونوا يأمرون من تاب من الظلمة بقضاء الصلاة في اماكن الغصب اذ هذا جهل بحقيقة الاجماع فان حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر — وعدم النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق — ولو نقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج الى انه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه فيكون حينئذ فيه اختلاف هل هو اجماع أم لا؟ على ما سنذكره في موضعه •

فصـــل

مصححو الصلاة في الدار المغصوبة قسموا النهي ثلاثة أقسام : الأول ما يرجع الى ذات المنهى عنه فيضاد وجوبه كقوله تعالى : (لا تقربوا الزنا) والى ما لا يرجع الى ذات المنهى عنه فلا يضاد وجوبه مثل قوله (أقم الصلاة) مع قول النبي ﷺ «لا تلبسوا الحرير» ولم يتعرض في النهي للصلاة فاذا صلى في ثوب حرير اتى بالمطلوب والمكروه جميعا • القسم الثالث ان يعود النهي الى وصف المنهى عنه دون أصله كقوله (وأقيموا الصلاة) مع قوله (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ولا جنبا الا عابري سبيل) وقوله عليه السلام «دعي الصلاة أيام اقرائك» ونهيه عن الصلاة في المقبرة وقارعة الطريق والأماكن السبعة ونهيه عنها في الاوقات الخمسة فأبو حنيفة يسمى المأتى به على هذا الوجه فاسدا غير باطل وعندنا أن هذا من القسم الاول وهو قول الشافعي • فان المكروه الصلاة في زمن الحيض لا الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبة اذ ليس الوقوع في الوقت شيئا منفصلا من الايقاع ولذلك بطلت الصلاة في هذه المواضيع كلها •

فصـــل

الامر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى فأما الصيغة فلا ، فان قوله قم غير قوله لا تعقد ، وانما النظر في المعنى وهو ان طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود ؟ فقالت المعتزلة : ليس بنهي عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا يتضمنه ولا يلازمه اذ يتصور ان يأمر بالشيء من هو ذاهل عن ضده فكيف يكون طالبا لما هو ذاهل عنه ؟ فان لم يكن ذاهلا عنه فلا يكون طالبا الا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به الا بترك ضده فيكون تركه ذريعة بحكم الضرورة لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور مثلا الجمع بين الضدين ففعل كان ممتثلا فيكون من قبيل مالا يتم الواجب الا به واجب غير مأمور به • وقال قوم : فعل الضد هو عين ترك ضده الآخر ، فالسكون عين ترك الحركة ، وشغل الجوهر حيزا عين تفريغه للحيز المنتقل عنه ، والبعد من المغرب هو القرب من المشرق وهو بالاضافة الى المشرق قرب والى المغرب بعد فاذا طلب السكون بالاضافة اليه أمر والى الحركة نهي • وفي الجملة انا لا نعتبر في الامر الارادة بل

المأمور وما اقتضى الامر امتثاله ، والامر يقتضي ترك الضد ضرورة انه لا يتحقق الامتثال الا به فيكون مأمورا به والله أعلم •

فهذه أقسام احكام التكليف • ولنبين الآن التكليف ما هو ؟ وشرطه :

فصل

التكليف في اللغة الزام ما فيه كلفة أي مشقة ، قالت الخنساء في صخر :

يكلفه القوم ما نابهم وان كان اصغرهم مولدا

وهو في الشريعة الخطاب بأمر أو نهي ؛ وله شروط بعضها يرجع الى المكلف وبعضها يرجع الى نفس المكلف به ؛ اما ما يرجع الى المكلف فهو أن يكون عاقلا يفهم الخطاب فأما الصبي والمجنون فغير مكلفين لأن مقتضى التكلف الطاعة والامتثال ولا تمكن الا بقصد الامتثال ، وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف اذ من لا يفهم كيف يقال له افهم ؟ ومن لا يسمع لا يقال له تكلم وان سمع ولم يفهم كالبهيمة فهو كمن لا يسمع ومن يفهم فهما ما كغير المميز فخطابه ممكن لكن اقتضاء الامتثال منه مع انه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن ؛ ووجوب الزكاة والغرامات في مال الصبي والمجنون ليس تكليفا لهما اذ يستحيل التكليف بفعل.وانما معناه أن الاتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمتهما بمعنى أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ وهذا ممكن انما المحال ان يقال لمن لا يفهم افهم وانما اهلية ثبوت الأحكام في الذمة بالانسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به يفهم التكليف في ثاني الحال والبهيمة ليس لها أهلية فهم الخطاب لا بالقوة ولا بالفعل فلم يتهيأ ثبوت الحكم في ذمتها • والشرط لا بد أن يكون حاصلا او ممكن الحصول على القرب فنقول هو موجود بالقوة كما أن شرط الملكية الانسانية وشرط الانسانية الحياة والنطفة يثبت لها الملك مع عدم الحياة التي هي شرط لوجودها بالقوة فكذا الصبي مصيره الى العقل فصلح لثبوت الحكم في ذمته ولم يصلح للتكليف في الحال ؛ فأما الصبي المميز فتكيفه ممكن لأنه يفهم ذلك الا أن الشرع حط التكليف عنه تخفيفا ليظهر خفى التدريج اذ لا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشارع ويعلم الرسول والمرسل فنصب له علامة ظاهرة ، وقد روى أنه يكلف •

فصـــل

والناس والنائم غير مكلف لأنه لا يفهـــم فكيف يقال له : افهم ، وكذا السكران الذي لا يعقل ، وثبوت أحكام أفعالهم من الغرامات ونفوذ طـلاق السكران من قبيل ربط الاحكام بالاسباب وذلك مما لا ينكر ، فأما قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فقد قيل هذا كان في ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر ، والمراد منه المنع من افراط الشرب في وقت الصلاة كيلا يأتي عليه وقـت الصلاة وهو سكران كما يقال لا تقرب التهجد وانت شبعان معناه لا تشبع فيثقل عليك التهجد وقال الله تعالى (ولا تموتن الا وانتم مسلمون) أي الزموا الاسلام ولا تفارقوه حتى اذا جاءكم الموت أتاكم وأنتم مسلمون ، وقيل هو خطاب لمـن وجد منه مبادي النشاط والطرب ولم يزل عقله لأنه اذا ظهر بالبرهان استحالـة توجه الخطاب وجب تأويل الآية .

فصـــل

فأما المكره فيدخل تحت التكليف لأنه يفهم ويسمع ويقدر على تحقيق مـا أمر به وتركه ، وقالت المعتزلة : ذلك محال لأنه لا يصح منه فعل غير ما أكـره عليه ولا يبقى له خيرة ، وهذا غير صحيح فانه قادر على الفعل وتركه ولهـذا يجب عليه ترك القتل اذا اكره على قتل مسلم ويأثم بفعله ، ويجوز ان يكلف ما هو على وفق الاكراه كاكراه الكافر على الاسلام وتارك الصلاة على فعلها فاذا فعلها قيل أدي ما كلف لكن انما تكون منه طاعة اذا كان الانبعاث بباعث الأمر دون باعث الاكراه . فان كان اقدامه للخلاص من سيف المكره لم تكن طاعة ولا يكون مجيبا داعي الشر ، وان كان يفعلها ممتثلا لأمر الشارع بحيث كان يفعلها لولا الاكراه فلا يمتنع وقوعها طاعة وان وجدت صورة التخفيف .

فصـــل

واختلفت الرواية هل الكفار مخاطبون بفروع الاســلام ؟ فروى انهم لا يخاطبون منها بغير النواهي اذ لا معنى لوجوبها مع استحالة فعلها في الكفـر وانتفاء قضائها في الاسلام فكيف يجب مالا يكمن امتثاله ؟ وهذا قول أكـثر

أصحاب الرأي • وروى انهم مخاطبون بها وهو قول الشافعي لأنه جائز عقلا وقد قام دليله شرعا . اما الجواز العقلي فانه لا يمتنع ان يقول الشارع : بني الاسلام على خمس وأنتم مأمورون بجميعها وبتقديم الشهادتين من جملتها فتكون الشهادتان مأمورا بهما لنفسهما ولكونهما شرطا لغيرهما كالمحدث يؤمر بالصلاة فان منع الحكم في المحدث وقال انما يؤمر بالوضوء فاذا توضأ أمر بالصلاة اذ لا يتصور الأمر بالصلاة مع الحدث لعجزه عن الامتثال ، قلنا فاذا لو ترك الصلاة طول عمره لا يعاقب على تركها وهو خلاف الاجماع ، وينبغي أن لا يصح أمره بالصلاة بعد الوضوء بل بالتكبيرة الاولى لاشتراط تقديمها • واما الدليل الشرعي فعموم قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) واخباره الله سبحانه عن المشركين (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) ذكر هذا في معرض التصديق لهم تحذيرا من فعلهم ولو كان كذبا لم يحصل التحذير منه ، كيف وقد عطف عليه (وكنا نكذب بيوم الدين) كيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه ؟ وقال الله تعالى (والذين لا يدعون مع الله الها آخر) الآية لأنه نص في مضاعفة العذاب في حق من جمع المحظورات ، وفائدة الوجوب انه لو مات عوقب على تركه وان أسلم سقط عنه لأن الاسلام يجب ما قبله ، ولا يبعد النسخ قبل التمكن من الامتثال فكيف يبعد سقوط الوجوب بالاسلام ؟ فأما الشروط المعتبرة للفعل المكلف فيه فثلاثة : احدها ان يكون معلوما للمأمور به حتى يتصور قصده اليه، وأن يكون معلوما كونه مأمورا به من جهة الله تعالى حتى يتصور فيه قصد الطاعة والامتثال ، وهذا يختص ما يجب به قصد الطاعة والتقرب • الثاني أن يكون معدوما • اما الوجود فلا يمكن ايجاده فيستحيل الامر به • الثالث ان يكون ممكنا • فان كان محالا كالجمع بين الضدين ونحوه لم يجز الامر به • وقال قوم : يجوز ذلك بدليل قوله تعالى (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به) والمحال لا يسأل دفعه ،لأن الله تعالى علم أن أبا جهل لا يؤمن وقد امره بالايمان وكلفه اياه لأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته اذ ليس يستحيل أن يقول كونوا قردة كونوا حجارة • وان أحيل طلب المستحيل للمفسدة ومناقضة الحكمة فان بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال ، اذ لا يقبح منه شيء ، ولا يجب عليه الأصلح ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد فالسفه من المخلوق ممكن • ووجه

استحالته قوله تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها ـ ولا نكلف نفسا الا وسعها) ولأن الامر استدعاء وطلب والطلب يستدعي مطلوبا وينبغي أن يكون مفهوما بالاتفاق ولو قال أبجد هوز لم يكن ذلك تكليفا لعدم عقل معناه . ولو علم الأمر دون المأمور لم يكن تكليفا اذ التكليف الخطاب بما فيه كلفة ، وما لا يفهمه المخاطب ليس بخطاب وانما اشترط فهمه ليتصور منه الطاعة اذ كان الامر استدعاء الطاعة فان لم يكن استدعاء لم يكن أمرا ، والمحال لا يتصور الطاعة فيه فلا يتصور استدعاؤها كما يستحيل من العقل طلب الخياطة من الشجر ، ولأن الأشياء لها وجود في الأذهان قبل وجودها في الأعيان . وانما يتوجه الامر بعد حصوله في العقل . والمستحيل لا وجود له في العقل فيمتنع طلبه ، ولأننا اشترطنا أن يكون معدوما في الأعيان ليتصور الطاعة فيه فلذلك يشترط أن يكون موجودا في الأذهان ليتصور ايجاده على وفقه . ولأننا اشترطنا للتكليف كونه معلوما ومعدوما وكون المكلف عاقلا فهما لاستحالة الامتثال بدونهما ، فكون الشيء ممكنا في نفسه اولى أن يكون شرطا . وقوله تعالى (لا تحملنا مالا طاقة لنا به) فقد قيل المراد به ما يثقل ويشق بحيث يكاد يفضي الى اهلاكه كقوله (اقتلوا انفسكم أو اخرجوا من دياركم) وكذلك قال النبي ﷺ في المماليك «لا تكلفوهم ما لا يطيقون» وقوله (كونوا قردة) تكون اظهارا للقدرة و (كونوا حجارة) تعجيز ، وليس شيء من ذلك امرا . وتكليف ابي جهل الايمان غير محال فان الادلة منصوبة والعقل حاضرا وآلته تامة ؛ ولكن علم الله تعالى منه أنه يترك ما يقدر عليه حسدا وعنادا والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره ، وكذلك نقول : الله قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا وان اخبر انه لا يقيمها الآن وخلاف خبره محال لكن استحالته لا ترجع الى نفس الشيء فلا تؤثر فيه .

فصل

والمقتضى بالتكليف فعل وكف ، فالفعل كالصلاة والكف كالصوم وترك الزنا والشرب . وقيل لا يقتضي الكف الا أن يتناول التلبيس بضد من أضداده فيثاب على ذلك لا على الترك لأن أن لا تفعل ليس بشيء ولا تتعلق به قدرة اذ لا تتعلق القدرة الا بشيء . والصحيح ان الامر فيه مستقيم فان الكف في

الصوم مقصود ولذلك تشترط النية فيه ، والزنا والشرب نهى عن فعلهما فيعاقب على الفعل ، ومن لم يصدر منه ذلك لا يثاب ولا يعاقب الا اذا قصد كف الشهوة عنه مع التمكن فهو مثاب على ما فعله . ولا يبعد ان لا يتلبس بالفواحش وان لم يقصد انه يتلبس بضدها •

الضرب الثاني من الاحكام ما يتلقى من خطاب الوضع والاخبار ، وهو أقسام ايضا احدها ما يظهر به الحكم • ثم اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الشارع في كل حال اظهر خطابه لهم بأمور محسوسة جعلها مقتضية لأحكامها على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها وذلك شيئان احدهما العلة والثاني السبب ونصبهما مقتضيين لأحكامهما حكم من الشارع فالله تعالى في الزاني حكمان : احدهما وجوب الحد عليه ، والثاني جعل الزنا موجبا له . فان الزنا لم يكن موجبا للحد لعينه بل يجعل الشرع له موجبا ، ولذلك يصح تعليله فيقال انما نصب علة لكذا وكذا فأما العلة فهي في اللغة عبارة عما اقتضى تغيرا ، ومنه سميت علة المريض لأنها اقتضت تغير الحال في حقه ، ومنه العلة العقلية وهي عبارة عما يوجب الحكم لذاته كالكسر مع الانكسار والتسويد مع السواد فأستعار الفقهاء لفظ العلة من هذا واستعملوه في ثلاثة اشياء : احدهما بازاء ما يوجب الحكم لا محالة ، فعلى هذا لا فرق بين المقتضى والشرط والمحل والاهل بل العلة المجموع • والاهل والمحل وصفان من اوصافها اخذا من العلة العقلية • والثاني أطلقوه بازاء المقتضى للحكم وان تخلف الحكم لفوات شرط او وجود مانع : والثالث أطلقوه بازاء الحكمة كقولهم : المسافر يترخص لعلة المشقة ، والاوسط اولى •

الثاني : السبب ، وهو في اللغة عبارة عما حصل الحكم عنده لا به ؛ ومنه سمي الحبل والطريق سببا ، فاستعار الفقهاء لفظة السبب من هذا الموضع واستعملوه في اربعة اشياء احدها بازاء ما يقابل المباشرة كالحفر مع التردية ، الحافر يسمى صاحب سبب والمردي صاحب علة • والثاني بازاء علة العلة كالرمي يسمى سببا • والثالث بازاء العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول • والرابع بازاء العلة نفسها وانما سميت سببا وهي موجبة لأنها لم تكن موجبة لعينها بل بجعل الشرع لها موجبة فأشبهت ما يحصل الحكم عنده لا به •

فصـــل

ومما يعتبر للحكم الشرط وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كالاحصان مع الرجم والحول في الزكاة فالشرط مالا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده . والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات . والشرط عقلي ولغوي وشرعي ، فالعقلي كالحياة للعلم والعلم للارادة . واللغوي كقوله ان دخلت الدار فانت طالق والشرعي كالطهارة للصلاة والاحصان للرجم . وسمي شرطا لأنه علامة على المشروط يقال اشرط نفسه للامر اذا جعله عليه ومنه قوله تعالى (فقد جاء أشراطها) اي علاماتها . وعكس الشرط المانع وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم ونصب الشيء شرطا للحكم أو مانعا له حكم شرعي على ما قررناه في المقتضى للحكم . والله أعلم .

القسم الثاني : الصحة والفســاد

فالصحة هو اعتبار الشرع الشيء في حق حكمه ، ويطلق على العبادات مرة وعلى العقود اخرى فالصحيح من العبادات ما اجزأ وأسقط القضاء ، والمتكلمون يطلقونه بازاء ما وافق الامر وان وجب القضاء كصلاة من ظن انه متطهر ، وهذا يبطل بالحج الفاسد فانه يؤمر باتمامه وهو فاسد . واما العقود فكل ما كان سببا لحكم اذا افاد حكمه المقصود منه فهو صحيح والا فهو باطل ، فالباطل هو الذي لم يثمر . والصحيح الذي أثمر . والفاسد مرادف الباطل ، فهما اسمان لمسمى واحد . وأبو حنيفة أثبت قسما بين الباطل والصحيح . جعل الفاسد عبارة عنه وزعم انه عبارة عما كان مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه . ولو صح له هذا المعنى لم ينازع في العبارة لكنه لا يصح اذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنع بأصله.

فصل فى القضاء والاعادة والاداء

الاعادة فعل الشيء مرة أخرى ، والاداء فعله في وقته ، والقضاء فعله بعد خروج وقته المعين شرعا ، فلو غلب على ظنه في الواجب الموسع انه يموت قبل

آخر الوقت لم يجز له التأخير . فان أخره وعاش لم يكن قضاء لوقوعه في الوقت والزكاة واجبة على الفور فلو اخرها ثم فعلها لم تكن قضاء لأنه لم يعين وقتها بتقدير وتعيين ، ومن لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر لم نقل انه قضاء القضاء، فاذا اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل . ولا فرق بين فواته لغير عذر او لعذر كالنوم والسهو والحيض في الصوم والمرض والسفر : وقال قوم : الصيام من الحائض بعض رمضان ليس بقضاء لانه ليس بواجب اذ فعله حرام ولا يجب فعل الحرام فكيف تؤمر بما تعصى به ؟ ولا خلاف في انها لو ماتت لم تكن عاصية ، وقيل في المريض والمسافر : لا يلزمهما الصوم ايضا فلا يكون ما يفعلانه بعد رمضان قضاء . وهذا فاسد لوجوه ثلاثة : احدها ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت : كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة . والآمر بالقضاء انما هو النبي ﷺ على ما نقرره فيما يأتي . الثاني لا خلاف بين أهل العلم في انهم ينوون القضاء . الثالث ان العبادة متى أمر بها في وقت مخصوص فلم يجب فعلها فيه لا يجب بعده . ويمتنع وجوب العبادة في الذمة بناء على وجوب السبب مع تعذر فعلها كما في النائم والناسي وكما في المحدث تجب عليه الصلاة مع تعذر فعلها منه في الحال . وديون الآدميين تجب على المعسر مع عجزه عن أدائها .

فصل في العزيمة والرخصة

العزيمة في اللسان القصد المؤكد ومنه قوله تعالى (ولم نجد له عزما ـ فاذا عزمت فتوكل على الله) . والرخصة السهولة واليسر ومنه رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء . فأما في عرف حملة الشرع فالعزيمة الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي وقيل ما لزم بايجاب الله تعالى الرخصة استباحة المحظور مع قيام الحاظر وقيل ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح ولا يسمى مالم يخالف الدليل رخصة وان كان فيه سعة كاسقاط صوم شوال واباحة المباحات لكن ما حط عنا من الاصر الذي كان على غيرنا يجوز أن يسمى رخصة مجازا لما وجب على غيرنا فاذا قابلنا أنفسنا به حسن اطلاق ذلك . فأما اباحة التيمم ان كان مع القدرة على استعمال الماء لمرض او زيادة ثمن رخصة وان كان مع عدمه فهو معجوز عنه فلا يمكن تكليف استعماله

الماء مع استحالته فكيف يقال السبب قائم ؟ فان قيل فكيف يسمى أكل الميتة رخصة مع وجوبه في حال الضرورة ؟ قلنا يسمى رخصة من حيث أن فيه سعة اذا لم يكلفه الله تعالى اهلاك نفسه ، ولكون سبب التحريم موجودا وهو خبث المحل ونجاسته . ويجوز أن يسمى عزيمة من حيث وجوب العقاب بتركه فهو من قبيل الجهتين ، فأما الحكم الثابت على خلاف العموم فان كان الحكم في بقية الصور لمعنى موجود في الصورة المخصوصة كبيع العرايا المخصوص من المزابنة المنهى عنها فهو حينئذ رخصة ، وان كان لمعنى غير موجود في الصورة المخصوصة كاباحة الرجوع في الهبة للوالد المخصوص من قوله عليه السلام «العائد في هبته كالعائد في قيئه» فليس برخصة لأن المعنى الذي حرم لأجله الرجوع في الهبة غير موجود في الولد .

باب في ادلة الاحكام

الأصول أربعة : كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والاجماع ودليل العقل المبقى على النفي الأصلي .واختلف في قول الصحابي وشرع من قبلنا وسنذكر ذلك ان شاء الله تعالى .

وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه ، اذ قول الرسول ﷺ اخبار عن الله بكذا ، والاجماع يدل على السنة ، فاذا نظرنا الى ظهور الحكم عندنا فلا يظهر الا بقول الرسول ﷺ فاننا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل عليه السلام وانما ظهر لنا من رسول الله ﷺ ، والاجماع يدل على أنهم استندوا الى قوله لكن اذا لم نحرر النظر وجمعنا المدارك صارت الاصول التي يجب فيها النظر منقسمة الى ما ذكرنا .

فصل

وكتاب الله سبحانه هو كلامه ، وهو القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبي ﷺ ، وقال قوم الكتاب غير القرآن وهو باطل قال الله تعالى (واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروا قالوا أنصتوا ــ الى قوله ــ انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى ــ وقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا) فأخبر الله تعالى أنهم استمعوا القرآن وسموه قرآنا وكتابا . وقال تعالى (حم

والكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربيا) وقال تعالى (وانه في أم الكتاب لدينا) وقال (انه لقرآن كريم في كتاب مكنون بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) سماه قرآنا وكتابا . وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين وهو ما نقل الينا بين دفتي المصحف نقلا متواترا وقيدناه بالمصاحف . لأن الصحابة رضى الله عنهم بالغوا في نقله وتجريده عما سواه حتى كرهوا التعاشير والنقط كيلا يختلط بغيره فنعلم أن المكتوب في المصحف هو القرآن وما خرج منه اذ يستحيل في العرف والعادة مع توافر الدواعي على حفظ القرآن أن يهمل بعضه فلا ينقل او يخلط به ما ليس منه .

فصل

فأما ما نقل نقلا غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» فقد قال قوم ليس بحجة لأنه خطأ قطعا لأنه واجب على الرسول تبليغ القرآن طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم وليس له مناجاة الواحد به وان لم ينقله من القرآن احتمل أن يكون مذهبا واحتمل أن يكون خبرا ومع التردد لا يعمل به . والصحيح انه حجة لأنه يخبر أنه سمعه من النبي ﷺ فان لم يكن قرآنا فهو خبر فانه ربما سمع الشيء من النبي ﷺ تفسيرا فظنه قرآنا وربما أبدل لفظة بمثلها ظنا منه أن ذلك جائز كما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يجوز مثل ذلك . وهذا يجوز في الحديث دون القرآن ، ففي الجملة لا يخرج عن كونه مسموعا من النبي ﷺ ومرويا عنه فيكون حجة كيف ما كان . وقولهم يجوز أن يكون مذهبا قلنا لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة رضي الله عنهم فان هذا افتراء على الله وكذب عظيم اذ جعل رأيه ومذهبه الذي ليس هو عن الله تعالى ولا عن رسوله قرآنا ، والصحابة رضي الله عنهم لا يجوز نسبة الكذب اليهم في حديث النبي ﷺ ولا في غيره فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآنا ؟ هذا باطل يقينا .

فصل

والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز وهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه

الأصلي على وجه يصح كقوله (واخفض لهما جناح الذل ــ واسئل القرية ــ جدارا يريد أن ينقض ــ او جاء أحد منكم من الغائط ــ وجزاء سيئة سيئة مثلها ــ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ــ ان الذين يؤذون الله) أي أولياء الله وذلك كله مجاز لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه ، ومن منع فقد كابر ومن سلم وقال لا أسميه مجازا فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه • والله أعلم •

فصل

قال القاضي : ليس في القرآن لفظ بغير العربية لأن الله تعالى قال (ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي) ولو كان فيه لغة العجم لم يكن عربيا محضا وآيات كثيرة في هذا المعنى ، ولأن الله سبحانه تحداهم بالاتيان بسورة من مثله ولا يتحداهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه ، وروى عن ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهما أنهما قالا فيه ألفاظ بغير العربية قالوا «ناشئة الليل» بالحبشية و «مشكاة» هندية و (استبرق) فارسية • وقال من نصر هذا : اشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما أعجمية لا يخرجه عن كونه عربيا وعن اطلاق هذا الاسم عليه ولا يمهد للعرب حجة فان الشعر الفارسي يسمى فارسيا وان كان فيه آحاد كلمات عربية • ويمكن الجمع بين القولين بأن تكون هذه الكلمات اصلها بغير العربية ثم عربتها العرب واستعملتها فصارت من لسانها بتعريبها واستعمالها لها وان كان أصلها أعجميا •

فصل

وفي كتاب الله سبحانه محكم ومتشابه كما قال تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) قال القاضي : المحكم المفسر والمتشابه المجمل ، لأن الله سبحانه سمى المحكمات أم الكتاب وأم الشيء الاصل الذي لم يتقدمه غيره فيجب أن يكون المحكم غير محتاج الى غيره بل هو أصل بنفسه وليس الا ما ذكرناه • وقال ابن عقيل : المتشابه هو الذي يغمض علمه على غير العلماء المحققين كالآيات التي ظاهرها التعارض كقوله تعالى (هذا يوم لا ينطقون) وقال في اخرى (قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا) ونحو ذلك وقال آخرون : المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما عداه • وقال آخرون : المحكم الوعد والوعيد والحرام والحلال والمتشابه القصص والامثال

والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الايمان به ويحرم التعرض لتأويله كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى ــ بل يداه مبسوطتان ــ لما خلقت بيدي ــ ويبقى وجه ربك ــ تجري بأعيننا) ونحوه فهذا اتفق السلف رحمهم الله على الاقرار به وامراره على وجهك وترك تأويله فان الله سبحانه ذم المبتغين لتأويله وقرنهم في الذم بالذين يبتغون الفتنة وسماهم اهل زيغ وليس في طلب تأويل ما ذكروه من المجمل وغيره ما يذم به صاحبه بل يمدح عليه اذ هو طريق الى معرفة الأحكام وتمييز الحلال من الحرام ولأن في الآية قرائن تدل على أن الله سبحانه منفرد يعلم تأويل المتشابه وأن الوقف الصحيح عند قوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) لفظا ومعنى اما اللفظ فلأنه لو أراد عطف الراسخين لقال ويقولون آمنا به بالواو ، وأما المعنى فلأنه ذم مبتغي التأويل ولو كان ذلك للراسخين معلوما لكان مبتغيه ممدوحا لا مذموما ، ولأن قولهم آمنا به يدل على نوع تفويض وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه سيما اذا اتبعوه بقولهم كل من عند ربنا فذكرهم ربهم ها هنا يعطي الثقة به والتسليم لأمره وانه صدر منه وجاء من عنده كما جاء من عنده المحكم ، ولأن لفظة «أما» لتفصيل الجمل فذكره لها في قلوبهم في هذه الصفة وهم الراسخون ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل ، واذ قد ثبت أنه غير معلوم التأويل لأحد فلا يجوز حمله على غير ما ذكرناه لأن ما ذكر من الوجوه لا يعلم تأويله كثير من الناس • فان قيل فكيف يخاطب الله الخلق بما لا يعقلونه ، أم كيف ينزل على رسوله مالا يطلع على تأويله ، قلنا يجوز أن يكلفهم الايمان بمالا يطلعون على تأويله ليختبر طاعتهم كما قال تعالى (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ــ وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم ــ الآية ــ وماجعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس) وكما اختبرهم بالايمان بالحروف المقطعة مع أنه لا يعلم معناها • والله أعلم •

باب النسخ

النسخ في اللغة الرفع والازالة • ومنه نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الاثر • وقد يطلق لارادة ما يشبه النقل كقولهم نسخت الكتاب • فأما النسخ في الشرع فهو بمعنى الرفع والازالة لا غير • وحده رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم

بخطاب متراخ عنه : ومعنى الرفع ازالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتا على مثال رفع حكم الاجارة بالنسخ فان ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها • وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم لأن ابتداء العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل من براءة الذمة وليست بنسخ • وقيدناه بالخطاب الثاني لأن زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ ، وقولنا مع تراخيه عنه لأنه لو كان متصلا به كان بيانا واتماما لمعنى الكلام وتقديرا له بمدة وشرط • وقال قوم : النسخ كشف مدة العبادة بخطاب ثان • وهذا يوجب ان يكون قوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) نسخا وليس فيه معنى الرفع فان قوله الى الليل اذا لم يتناول الا النهار متباعدا عن الليل نفسه فما معنى نسخه ، وانما يدفع ما دخل تحت الخطاب الأول وما ذكروه تخصيص • على أن نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امتثالها جائز وليس فيه بيان لانقطاعها • وحد المعتزلة النسخ بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا ، ولا يصح لأن حقيقة النسخ الرفع وقد أخلوا الحد عنه • فإن قيل تحديد النسخ بالرفع لا يصح لخمسة أوجه : أحدها أنه لا يخلو اما أن يكون رفعا لثابت او لما لا ثبات له فالثابت لا يمكن رفعه وما لا ثبات له لا حاجة الى رفعه • الثاني أن خطاب الله تعالى قديم فلا يمكن رفعه • الثالث أن الله تعالى انما أثبته لحسنه فالنهي يؤدي الى أن ينقلب الحسن قبيحا • الرابع أن ما أمر به ان أراد وجوده كيف ينهى عنه حتى يصير غير مراد • الخامس أنه يدل على البداء فانه يدل على أنه بدا له مما كان حكم به وندم عليه وهذا محال في حق الله تعالى ، قلنا : أما الاول ففاسد فانا نقول بل هو رفع لحكم ثابت لولاه لبقي ثابتا كالكسر من المكسور والفسخ في العقود ، لو قال قائل ان الكسر اما أن يرد على معدوم او موجود فالمعدوم لا حاجة الى اعدامه والموجود لا ينكسر كان غير صحيح لأن معناه أن له من استحكام البنية ما يبقى لولا الكسر وندرك تفرقته بين كسره وبين انكساره بنفسه لتناهي الخلل فيه كما ندرك تفرقته بين فسخ الاجارة وبين زوال حكمها لانقضاء مدتها ، وبهذا فارق التخصيص النسخ فان التخصيص يدل على انه اريد باللفظ البعض • وأما الثاني فانه انما يرد بالنسخ رفع تعلق الخطاب بالمكلف كما يزول تعلقه به لطريان العجز والجنون ويعود بعود القدرة والعقل والخطاب في نفسه لا يتغير • وأما الثالث فينبني على التحسين والتقبيح في العقل وهو باطل وقد

قيل ان الشيء يكون حسنا في حالة وقبيحا في أخرى لكن لا يصح هذا العذر بجواز النسخ قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به في وقت واحد . والرابع ينبني على أن الأمر مشروط بالارادة وهو غير صحيح وأما الخامس ففاسد فانهم ان أرادوا أن الله تعالى أباح ما حرم ونهى عما أمر به فهو جائز يمحو الله ما يشاء ويثبت ولا تناقض كما أباح الأكل ليلا وحرمه نهارا وان ارادوا انه انكشفت له ما لم يكن عالما به فلا يلزم من النسخ فان الله تعالى يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم التكاليف الى وقت معلوم يقطع فيه التكليف بالنسخ . فان قيل فهم مأمورون به في علم الله تعالى الى وقت النسخ او ابدا ؟ ان قلتم الى وقت النسخ فهو بيان مدة العبادة وان قلتم ابدا فقد تغير علمه ومعلومه . قلنا بل هم مأمورون في علمه الى وقت النسخ الذي هو قطع للحكم المطلق الذي لولاه لدام الحكم كما يعلم الله البيع المطلق مفيدا لحكمة الى أن ينقطع بالفسخ ولا يعلمه في نفسه قاصرا ويعلم أن الفسخ سيكون فينقطع الحكم به لا لقصوره في نفسه. فان قيل فما الفرق بين النسخ والتخصيص ؟ قلنا هما مشتركان من حيث ان كان واحد يوجب اختصاص بعض متناول اللفظ ، مفترقان من حيث أن التخصيص بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ ، والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه كقوله صم أبدا يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة . وكذلك افترقا في وجوه ستة أحدها أن النسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز اقترانه . والثاني أن النسخ يدخل في الامر بمأمور واحد بخلاف التخصيص . الثالث أن النسخ لا يكون الا بخطاب ، والتخصيص يجوز بأدلة العقل والقرائن والرابع أن النسخ لا يدخل الاخبار والتخصيص بخلافه . والخامس أن النسخ لا يبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته والتخصيص لا ينتفي معه ذلك . والسادس ان النسخ في المقطوع به لا يجوز الا بمثله والتخصيص فيه جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة .

فصل

وقد أنكر قوم النسخ ، وهو فاسد لأن النسخ جائز عقلا وقد قام دليله شرعا ، أما العقل فلا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان ، ولا بعد أن الله يعلم مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعيدوا له فيثابوا ويمتنعوا بسبب العزم عليه من معاص وشهوات ثم يخففه عنهم . فأما دليله شرعا

فقال الله تعالى (ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ـ واذا بدلنا آية مكان آية) وقد أجمعت الامة على أن شريعة محمد ﷺ قد نسخت ما خالفها من شرائع الانبياء قبله وقد كان يعقوب عليه السلام جمع بين الأختين وآدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه ، وهو محرم في شرائع من بعدهم من الأنبياء عليهم السلام .

فصل

يجوز نسخ تلاوة الآية دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخهما معا . وأحال قوم نسخ اللفظ فان اللفظ انما نزل ليتلى ويثاب عليه فكيف يرفع ومنع آخرون نسخ الحكم دون التلاوة لأنها دليل عليه فكيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل ؟ قلنا هو متصور عقلا وواقع ، اما المتصور فان التلاوة وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها من أحكامها وكل حكم فهو قابل للنسخ . وأما تعلقها بالمكلف في الايجاب وغيره فهو حكم ايضا فيقبل النسخ ، فأما الدليل على وقوعه فقد نسخ قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) وبقيت تلاوتها ، والوصية للوالدين والأقربين وقد تظاهرت الاخبار بنسخ آية الرجم وحكمها باق ، وقولهم كيف ترفع التلاوة ؟ قلنا لا يمتنع أن يكون المقصود الحكم دون التلاوة لكن أنزل بلفظ معين . وقولهم كيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل ؟ قلنا انما يكون دليلا عند انفكاكه عما يرفع حكمه والناسخ مزيل لحكمه فلا يبقى دليلا والله أعلم .

فصل

يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال نحو ان تقول في رمضان حجوا في هذه السنة وتقول قبل يوم عرفة لا تحجوا ، وأنكرت المعتزلة ذلك لأنه يفضي الى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأمورا منهيا حسنا قبيحا مصلحة مفسدة ، ولأن الأمر والنهي كلام الله وهو عندكم قديم فكيف يأمر بالشيء وينهي عنه في وقت واحد وقد ذكرنا وجه جوازه عقلا ، ودليله شرعا قصة ابراهيم عليه السلام فان الله سبحانه نسخ ذبح الولد عنه قبل فعله بقوله تعالى (وفديناه بذبح عظيم) وقد اعتاص هذا على القدرية حتى تعسفوا في تأويله من ستة اوجه : احدها أنه كان مناما لا أصل له . الثاني انه لم يؤمر بالذبح وانما كلف العزم

على الفعل لامتحان سره في صبره عليه • الثالث انه لم ينسخ لكن قلب الله عنقه نحاسا فانقطع التكليف عنه لتعذره • الرابع ان المأمور به الاضجاع ومقدمات الذبح بدليل قد صدقت الرؤيا • الخامس انه ذبح امتثالا فالتأم الجرح واندمل بدليل الآية • السادس أنه انما أخبر انه يؤمر به في المستقبل فان لفظه لفظ الاستقبال لا لفظ الماضي • والجواب من وجهين : احدهما يعم جميع ما ذكروه، والثاني انا نفرد كل وجه مما ذكروه بجواب . اما الأول فلو صح شيء من ذلك لم يحتج الى فداء ولم يكن بلاء مبينا في حقه • والجواب الثاني اما قولهم كان مناما لا اصل له قلنا منامات الانبياء عليهم السلام وحي وكانوا يعرفون الله تعالى به ولو كان مناما لا اصل له لم يجز له قصد الذبح والتل للجبين ، ويدل على فساده قول ولده عليه السلام (افعل ما تؤمر) ولو لم يؤمر كان ذلك كذبا • والثاني فاسد لوجهين : احدهما انه سماه ذبحا بقوله اني ارى في المنام اني اذبحك العزم لا يسمى ذبحا ، والآخر أن العزم لا يجب مالم يعتقد وجوب المعزوم عليه ، ولو لم يكن المعزوم عليه واجبا كان ابراهيم عليه السلام احق بمعرفته من القدرية • والثالث لا يصح عندهم لأنه اذا علم الله انه يقلب عنقه حديدا يكون امرا بما يعلم امتناعه • والرابع فاسد لكونه لا يسمى ذبحا • والخامس فاسد اذ لو صح كان من آياته الظاهرة فلا يترك نقله ولم ينقل وانما هو اختراع من القدرية ، ومعنى قوله (قد صدقت) أي عملت عمل صدق ، والتصديق غير التحقيق • وقولهم انه أخبر انه يؤمر به في المستقبل فاسد اذ لو اراد ذلك لوجد الامر به في المستقبل كيلا يكون خلفا في الكلام ، وانما عبر بالمستقبل عن الماضي كما قال : (اني أرى سبع بقرات سمان ــ واني أراني أعصر خمرا) اي قد رأيت ، قال الشاعر :

واذا تكون كريمة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب

وقولهم إنه يفضى الى ان يكون الشيء مأمورا منهيا فلا يمتنع أن يكون مأمورا من وجه منهيا عنه من وجه آخر كما يؤمر بالصلاة مع الطهارة وينهى عنها مع الحدث كذا ها هنا يجوز ان يجعل بقاء حكمه شرطا في الامر فيقال افعل ما آمرك به ان لم يزل حكم امرنا عنك بالنهي • فان قيل فاذا علم الله سبحانه انه سينهي عنه فما معنى امره بالشرط الذي يعلم انتفاءه قطعا ؟ قلنا يصح اذا كانت عاقبته الامر ملتبسة على المأمور ولامتحانه بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع له من

من انواع اللهو والفساد وربما يكون فيه لطيفة واستصلاح لخلقه ، لهذا جوزوا الوعد والوعيد بالشرط من العالم بعاقبة الامور فقالوا يجوز ان يعد الله سبحانه على الطاعة ثوابا بشرط عدم ما يحبطها وعلى المعصية عقابا بشرط ما يكوهها من التوبة والله سبحانه عالم بعاقبة أمره انه يجوز أن يكون الشيء مأمورا منهيا في حالين ، اذ ليس المأمور حسنا في عينه لوصف هو عليه قبل الأمر به ، ولا المأمور مرادا ليتناقض ذلك ، وقولهم ان الكلام قديم فيكون أمرا بالشيء ونهيا عنه في حال واحد . قلنا يتصور الامتحان به اذا سمعه المكلف في وقتين ، ولذلك اشترطنا التراخي في النسخ ولو سمعهما في وقت واحد لم يجز ، فأما جبريل فيجوز أن يسمعهما في وقت واحد ويؤمر بتبليغ الأمة في وقتين فيأمرهم بمسألة الكفار مطلقا وباستقبال بيت المقدس ثم ينهاهم عنه بعد ذلك . والله سبحانه أعلم .

فصل

والزيادة على النص ليس بنسخ ، وهي على ثلاث مراتب : أحدها أن لا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه كما اذا أوجب الصلاة ثم اوجب الصوم فلا نعلم فيه خلافا ، لأن النسخ رفع الحكم وتبديله ولم يتغير حكم المزيد عليه بل بقي وجوبه واجزاؤه .

الرتبة الثانية أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلقا ما على وجه لا يكون شرطا فيه كزيادة التغريب على الجلد في الحد وعشرين سوطا على الثمانين في حد القذف . فذهب ابو حنيفة الى انه نسخ لأن الجيد كان هو الحد كاملا يجوز الاقتصار عليه ويتعلق به تفسيق ورد الشهادة وقد ارتفعت هذه الأحكام بالزيادة. ولنا أن النسخ هو رفع حكم الخطاب ، وحكم الخطاب بالحد وجوبه واجزاؤه عن نفسه وهو باق وانما انضم اليه الأمر بشيء آخر فوجب الاتيان به فأشبه الأمر بالصيام بعد الصلاة . فاما صفة الكمال فليس هو حكما مقصودا شرعيا بل المقصود الوجوب والاجزاء وهما باقيان ولهذا لو اوجب الشرع الصلاة فقط كانت كلية أوجبه الله وكماله ، فاذا اوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب ، وليس*بنسخ اتفاقا . واما الاقتصار عليه فليس هو مستفادا من منطوق اللفظ لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره وانما يستفاد من المفهوم ولا يقولون به ثم رفع

المفهوم كتخصيص العموم فانه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد . ثم انما يستقيم هذا ان لو ثبت حكم المفهوم واستقر ثم ورد التغريب بعده ولا سبيل الى معرفة بل لعلة وردتنا بالاسقاط المفهوم متصلا به او قريبا منه . واما التفسيق ورد الشهادة فانما يتعلق بالقذف لا بالحد ، ثم لو سلم بتعلقه بالحد فهو تابع غير مقصود فصار كحل النكاح بعد العدة ثم تصرف الشرع في العدة بردها من حول اربعة اشهر وعشر ليس تصرفا في حل النكاح بل في نفس العدة . فان قيل قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) يقتضي ان لا يحكم بأقل منهما والحكم بشاهد ويمين نسخ له . قلنا هذا انما استفيد من مفهوم اللفظ وقد اجبنا عليه .

الرتبة الثالثة ان تتعلق بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط بحيث يكون وجود المزيد عليه بدون الزيادة وعدمه واحدا كزيادة النية في الطهارة وركعة في الصلاة فذهب بعض من وافق في الرتبة الثانية الى ان الزيادة ها هنا نسخ اذ كان حكم المزيد عليه الاجزاء والصحة قد ارتفع وليس بصحيح لأن النسخ رفع حكم الخطاب بمجموعة والخطاب اقتضى الوجوب والاجزاء والوجوب باق بحاله وانما ارتفع الاجزاء وهو بعض ما اقتضى اللفظ فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم . ثم انما يستقيم ان لو ثبت الاجزاء واستقر ثم وردت الزيادة بعده ولم يثبت بل ثبوت الزيادة بالقياس المقارن للفظ او لخبر يحتمل ان يكون متصلا بيانا للشرط فلا معنى لدعوى استقراره بالتحكم ثم لا يصح هذا من اصحاب الشافعي فانهم اشترطوا النية للطهارة والطهارة للطواف بالسنة وأصلها ثابت بالكتاب . فان قيل فالطهارة المنوية غير الطهارة بلا نية وهي نوع آخر فاشتراط النية يوجب رفع الأولى بالكلية . قلنا هذا باطل فانها لو كانت غيرها لوجب أن لا تصح الطهارة المنوية عند من لا يوجب النية لكونها غير مأمور بها .

فصل

ونسخ جزء العبادة بها او شرطها ليس بنسخ لجملتها . وقال المخالفون في الرتبة الثانية من الزيادة هو نسخ لأن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة بدليل

ما لو أتى بصلاة الصبح أربعا فانها لا تصح ، ولأن الركعتين كانت لا تجزى فصارت مجزية وهذا تغيير وتبديل ، وليس بصحيح لأن الرفع والازالة انما تناول الجزء والشرطة خاصة وما سوى ذلك باق بحاله فهو كالصلاة كانت الى بيت المقدس ثم نسخ ذلك الى الكعبة فلم يكن نسخا للصلاة وقولهم هي غيرها قد سبق جوابه . وانما لا تصح الصبح اذا صلاها اربعا لاخلاله بالسلام والتشهد في موضعه . وقولهم كانت غير مجزية معناه او وجودها كعدمها وهذا حكم عقلي ليس من الشرع والنسخ رفع ما ثبت بالشرع ، وكذلك وجوب العبادة مزيل لحكم العقل في براءة الذمة وليس بنسخ.

فصل

يجوز نسخ العبادة الى غير بدل ، وقيل لا يجوز لقوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) . ولنا انه متصور عقلا . وقد قام دليله شرعا ، أما العقل فان حقيقة النسخ الرفع والازالة ، ويمكن الرفع من غير بدل . ولا يمتنع أن يعلم الله تعالى المصلحة في رفع الحكم وردهم الى ما كان من الحكم الأصلي . وأما الشرع فان الله سبحانه نسخ النهي عن ادخار لحوم الاضاحي وتقديم الصدقة أمام المناجاة الى غير بدل ، فاما الآية فانها وردت في التلاوة وليس للحكم فيها ذكر . على انه يجوز أن يكون رفعها خيرا منها في الوقت الثاني لكونها لو وجدت فيه كانت مفسدة .

فصل

يجوز النسخ بالأخف والأثقل . وأنكر بعض اهل الظاهر جواز النسخ بالأثقل لقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقال (الآن خفف الله عنكم ــ يريد الله أن يخفف عنكم) ولأن الله تعالى رؤوف فلا يليق به التثقيل والتشديد . ولنا أنه لا يمتنع لذاته ولا يمنع أن تكون المصلحة في التدريج والترقي من الاخف الى الأثقل كما في ابتداء التكليف وقد نسخ التخيير بين الفدية والصيام بتعين الصيام وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف الى وجوب الاتيان بها وحرم الخمر ونكاح المتعة والحمر الأهلية وأمر الصحابة بترك القتال والاعراض ثم نسخ بايجاب الجهاد . والآيات التي احتجوا بها وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف وليس

فيه منع ارادة التثقيل • وقولهم ان الله رؤوف ، لا يمنع من التكليف بالاثقل كما في التكليف ابتداء وتسليط المرض والفقر وأنواع العذاب لمصالح يعلمها •

فصل

اذا نزل للناسخ فهل يكون نسخا في حق من لم يبلغه ؟ قال القاضي : ظاهر كلام أحمد رحمه الله أنه لا يكون نسخا لأن أهل قبا بلغهم نسخ الصلاة الى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم • وقال ابو الخطاب : يتخرج أن يكون نسخا بناء على قوله في الوكيل ينعزل بعزل الموكل وان لم يعلم لأن النسخ بنزول الناسخ لا بالعلم اذ العلم لا تأثير له الا في نفي العذر ولا يمتنع وجوب القضاء على المعذور كالحائض والنائم والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور فلهذا لم يجب على أهل قبا الاعادة • وقال من نصر الأول النسخ بالناسخ لكن العلم شرط لأن الناسخ خطاب ولا يكون خطابا في حق من لم يبلغه •

فصل

يجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بالآحاد والسنة بالقرآن كما نسخ التوجه الى بيت المقدس وتحريم المباشرة في ليالي رمضان وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف بالقرآن وهو في السنة فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقال أحمد رحمه الله لا ينسخ القرآن الا قرآن يجيء بعده قال القاضي : ظاهره أنه منع منه عقلا وشرعا وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية يجوز ذلك لأن الكل من عند الله ولم يعتبر التجانس والعقل لا يحيله فان الناسخ في الحقيقة هو الله سبحانه على لسان رسوله ﷺ بوحي غير نظم القرآن ، وان جوزنا له النسخ بالاجتهاد فالاذن في الاجتهاد من الله تعالى وقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله (لا وصية لوارث) ونسخ امساك الزانية في البيوت بقوله «قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريم عام ، والثيب بالثيب الجلد والرجم» ولنا قول الله تعالى (ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها) والسنة لا تساوي القرآن ولا تكون خيرا منه • وقد روى الدارقطني في سننه عن جابر أن النبي ﷺ قال «القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن» ولأنه لا يجوز نسخ

تلاوة القرآن وألفاظه بالسنة فكذلك حكمه . وأما الوصية فانها نسخت بآية المواريث قاله ابن عمر وابن عباس وقد اشار النبي ﷺ الى هذا بقوله «ان الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه ، فلا وصية لوارث» . وأما الآية الأخرى فان الله سبحانه أمر بامساكهن الى غاية يجعل لهن سبيلا ، فبين النبي ﷺ أن الله جعل لهن السبيل وليس ذلك بنسخ . والله أعلم .

فصل

فأما نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الآحاد فهو جائز عقلا اذا لا يمتنع أن يقول الشارع تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد ، وغير جائز شرعا ، وقال قوم من أهل الظاهر يجوز ، وقالت طائفة يجوز في زمن النبي ﷺ ولا يجوز بعده لأن أهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة وكان النبي ﷺ يبعث آحاد الصحابة الى أطراف دار الاسلام فينقلون الناسخ والمنسوخ ، ولأنه يجوز التخصيص به فجاز النسخ به كالمتواتر . ولنا اجماع الصحابة على ان القرآن والمتواتر لا يدفع بخبر الواحد فلا ذاهب الى تجويزه حتى قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت .

فصل

فأما الاجماع فلا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لا يكون الا بعد انقراض زمن النص والنسخ لا يكون الا بنص ، ولا ينسخ بالاجماع لأن النسخ انما يكون لنص والاجماع لا ينعقد على خلافه لكونه معصوما من الخطأ وهذا يفضي الى اجماعهم على الخطأ . فان قيل فيجوز أن يكونوا ظفروا بنص كان خفيا هو أقوى من النص الأول أو ناسخ له ، قلنا فيضاف النسخ الى النص الذي أجمعوا عليه لا الى الاجماع

فصل

ما ثبت بالقياس ان كان منصوصا على علته فهو كالنص ينسخ وينسخ به وما لم يكن منصوصا على علته فلا ينسخ ولا ينسخ به على اختلاف مراتبه ، وشذت طائفة فقالت ما جاز التخصيص به جاز النسخ به ، وهو منقوض بدليل العقل

وباجماع وبخبر الواحد والتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ فكيف يتساويان؟ والتخصيص بيان والنسخ رفع والبيان تقرير والرفع ابطال •

فصل

والتنبيه ينسخ وينسخ به لأنه يفهم من اللفظ فهو كالمنطوق وأوضح منه • ومنع بعض الشافعية وقالوا هو قياس جلي : وليس بصحيح وانما هو مفهوم الخطاب ولأنه يجري مجرى النطق في الدلالة فلا يضر تسميته قياسا ، واذا نسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم وفيما يثبت بعلته أو بدليل خطابه • وأنكر ذلك بعض الحنفية لأنه نسخ بالقياس ، وليس بصحيح ، لأن هذه فروع تابعة لأصل فاذا سقط حكم الاصل سقط الفرع •

فصل

فيما يعرف بـه النسخ

اعلم أن ذلك لا يعرف بدليل العقل ولا بقياس بل بمجرد النقل وذلك من طرق : احدها أن يكون في اللفظ كقوله «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» • «كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا بها» الثاني أن يذكر الراوي تاريخ سماعه فيقول سمعت عام الفتح ويكون المنسوخ معلوما بقدمه • الثالث أن تجمع الأمة على ان هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر • والرابع أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ فيقول رخص لنا في المتعة فمكثنا ثلاثا ثم نهانا عنها • الخامس أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم في آخر حياة النبي ﷺ والآخر لم يصحب النبي ﷺ الا في أول الاسلام كرواية طلق بن علي الحنفي وأبي هريرة في الوضوء من مسح الفرج • والله تعالى أعلم •

الاصل الثاني من الادلة ـ سنة النبي ﷺ

وقوله رسول الله ﷺ حجة لدلالة المعجزة على صدقه وأمر الله سبحانه بطاعته وتحذيره من مخالفة أمره وهو دليل قاطع على من سمعه منه شفاها فأما من بلغه بالاخبار عنه فينقسم في حقه قسمين تواترا وآحادا • وألفاظ الرواية في نقل الأخبار خمسة :فأقواها ان يقول سمعت رسول الله ﷺ او اخبرني أو حدثني أو

شافهني فهذا لا يتطرق اليه الاحتمال وهو الأصل في الرواية ، قال ﷺ «نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها» الحديث . الرتبة الثانية أن يقول قال رسول الله ﷺ كذا فهذا ظاهرة النقل وليس نصا صريحا لاحتمال أن يكون قد سمعه من غيره عنه كما روى أبو هريرة انه قال من اصبح جنبا فلا صوم لـه فلما استكشف قال : حدثني الفضل بن عباس . وروى ابن عباس قوله انما الربا في النسيئة فلما روجع اخبر انه سمعه من اسامة بن زيد فهذا حكمه حكم القسم الذي قبله ، لأن الظاهر أن الصحابي لا يقول ذلك الا وقد سمعه من النبي ﷺ لأن قوله ذلك يوهم السماع فلا يقدم عليه الا عن سماع بخلاف غيـر الصحابي ، ولهذا اتفق السلف على قبول الاخبار مع أن أكثرها هكذا ، ولو قدر انه مرسل فمرسل الصحابة حجة على ما سيأتي . الرتبة الثالثة ان يقول الصحابي أمر رسول الله ﷺ بكذا أو نهى عن كذا ، فيتطرق اليه احتمالان : احدهما في سماعه كما في قوله . والثاني في الامر اذ قد يرى ما ليس بأمر أمرا لاختلاف الناس فيه حتى قال بعض اهل الظاهر لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ ، والصحيح انه لا يظـــن بالصحابي اطلاق ذلك الا اذا علم انه امر ، وأما احتمال الغلط فلا يحمل عليه أمر الصحابة اذ يجب حمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة مهما أمكن ، ولهذا لو قال: قال رسول الله ﷺ او شرط شرطا او وقت وقتا فيلزمنا اتباعه ، ثم هذا انمـــا يستقيم أن لو كان الخلاف في الامر مبنيا على اختلاف الصحابة فيه ولم يثبـت ذلك ، والظاهر انه لم يكن بينهم فيه اختلاف اذ لو كان لنقل كما نقل اختلافهـم في الاحكام وأقوالهم في الحلال والحرام ، وليس من ضرورة الاختلاف في زماننا أن يكون مبنيا على اختلافهم كما انهم اختلفوا في الأصول وفي كثير من الفروع مع عدم اختلاف الصحابة فيه ، فاذا قال الصحابي أمر رسول الله ﷺ او نهـى لا يكون الا بعد سماعه ما هو أمر حقيقة .

الرتبة الرابعة أن يقول أمرنا بكذا او نهانا فيتطرق اليه من الاحتمالات مـا مضى ، واحتمال آخر وهو أن يكون الآمر غير النبي ﷺ من الأئمة والعلماء . وذهبت طائفة الى أنه لا يحتج به لهذا الاحتمال . وذهب الأكثرون الى أنه لا يحمل الا على أمر الله وأمر رسوله لأنه يريد به اثبات الشرع واقامة حجته فلا يحمل على قول من لا يحتج بقوله . وفي معناه قوله من السنة كذا والسنة جائزة بكذا فالظاهر

أنه لا يريد الا سنة رسول الله ﷺ دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته . ولا فرق بين قول الصحابي ذلك في حياة النبي ﷺ او بعد موته . وقول التابعي والصحابي في ذلك سواء الا أن الاحتمال في قول الصحابي أظهر .

الرتبة الخامسة أن يقول كنا نفعل او كانوا يفعلون ، فمتى أضيف الى زمن رسول الله ﷺ فهو دليل على جوازه ، لأن ذكره ذلك في معرض الحجة يدل على أنه اراد ما علمه النبي ﷺ فسكت عنه ليكون دليلا مثل قول ابن عمر : كنا نفاضل على عهد رسول الله ﷺ فنقول أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره . وقال كنا نخاير اربعين سنة . وقالت عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه فان قال الصحابي كانوا يفعلون فقال أبو الخطاب يكون نقلا للاجماع لتناول اللفظ اياه . وقال بعض أصحاب الشافعي لا يدل ذلك على فعل الجميع ما لم يصرح بنقله عن اهل الاجماع . قال ابو الخطاب : واذا قال الصحابي هذا الخبر منسوخ وجب قبول قوله ولو فسره بتفسير وجب الرجوع الى تفسيره .

فصل

وحد الخبر هو الذي يتطرق اليه التصديق او التكذيب وهو قسمان : تواتر وآحاد فالمتواتر يفيد العلم ويجب تصديقه وان لم يدل عليه دليل آخر . وليس في الاخبار ما يعلم صدقه بمجرده الا المتواتر ، وما عداه انما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر ، خلافا للسمنية فانهم حصروا العلم في الحواس وهو باطل فانا نعلم استحالة كون الألف اقل من الواحد واستحالة اجتماع الضدين ، بل حصرهم العلم في الحواس على زعمهم معلوم لهم وليس مدركا بالحواس . ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى مكة ولا نشك في وجود الانبياء بل في وجود الأئمة الاربعة ونحو ذلك . فان قيل لو كان معلوما ضرورة لما خالفناكم . قلنا انما يخالف في هذا معاند يخالف بلسانه مع معرفته فساد قوله او من في عقله خبط ، ولا يصدر انكار هذا من عدد كثير يستحيل عنادهم ثم لو تركنا ما علمناه لمخالفتكم لزمنا ترك المحسوسات لمخالفة السوفسطائية .

فصل

قال القاضي : العلم الحاصل بالتواتر ضروري وهو صحيح ، فاننا نجد انفسنا مضطرين اليه كالعلم بوجود مكة . ولأن العلم النظري هو الذي يجوز ان يعرض فيه الشك وتختلف فيه الأحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا من ترك النظر قصدا . وقال ابو الخطاب: هو نظري لأنه لم يفد العلم بنفسه ما لم ينتظم في النفس مقدمتان : احداهما أن هؤلاء مع اختلاف احوالهم وكثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون عليه، الثاني انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فينبني العلم بالصدق على المقدمتين ، ولا بد من اشعار النفس بها وان لم يتشكل فيها بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق ، ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الانسان بتوسطها كقولنا : الاثنان نصف الاربعة فانا لا نعلم ذلك الا بواسطة ان النصف أحد جزءي الجملة المساوي للاخر والاثنان كذلك فقد حصل العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن . ولهذا لو قيل ستة وثلاثون نصف اثنتين وسبعين افتقر فيه الى تأمل ونظر، والضروري عبارة عن الاولى الذي يحصل بغير واسطة كقولنا القديم ليس محدثا والمعدوم ليس موجودا . لا عما نجد انفسنا مضطرين اليه وهو يحصل دون تشكيل واسطة في الذهن كالعلوم المحسوسة والعلم بالتجربة كقولنا الماء مرو والخمر مسكر والصحيح الاول فان اللفظ يدل عليه لاشتقاقه منه والقول الآخر مجرد اختيار لا دليل عليه .

فصل

ذهب قوم الى ان ما حصل العلم في واقعة تفيده في كل واقعة وما حصله لشخص يحصله لكل شخص يشاركه في السماع ولا يجوز ان يختلف ، وهذا انما يصح اذا تجرد الخبر عن القرائن . فان اقترنت به قرائن جار ان تختلف به الوقائع والاشخاص لأن القرائن قد تورث العلم وان لم يكن فيه اخبار فلا يبعد ان تنضم القرائن الى الاخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين ولا ينكشف هذا الا بمعرفة القرائن وكيفية دلالتها فنقول : لا شك انا نعرف أمورا ليست محسوسة اذ نعرف من غيرنا حبه لانسان وبغضه اياه وخوفه منه وخجله . وهذه

أحوال في النفس لا يتعلق بها الحس قد يدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية بل يتطرق اليها الاحتمال لكن تميل النفس بها الى اعتقاد ضعيف ثم الثاني والثالث يؤكده ولو أفردت آحادها لتطرق اليها الاحتمال الى ان يحصل القطع باجتماعها كما ان قول كل واحد من عدد التواتر محتمل منفردا ويحصل القطع بالاجتماع فانا نعرف محبة الشخص لصاحبه فأفعال المحبين من خدمته وبذل ماله له وحضور مجالسه لمشاهدته وملازمته في ترddاته وأمور من هذا الجنس وكل واحد منها اذا انفرد يحتمل ان يكون لغرض يضمره لا لمحبته لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات الى حد يحصل لنا العلم القطعي بحبه ، وكذلك نشهد الصبي يرضع مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم بوصول اللبن الى جوفه وان لم نشاهد اللبن لكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقه وسكوته عن بكائه مع كونه لم يتناول طعاما آخر وكون ثدي المرأة الشابة لا يخلو من لبن والصبي لا يخلو عن طبع باعث على الامتصاص ونحو ذلك من القرائن فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص مع قرائن تنضم اليه ولو تجرد عن القرائن لم يفد العلم والتجربة تدل على هذا ، وكذلك العدد الكثير ربما يخبرون عن أمر يقتضي ايالة الملك وسياسة اظهاره والمخبرون من جنود الملك فيتصور اجتماعهم تحت ضبط الايالة بالاتفاق على الكذب ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق اليهم هذا الوهم فهذا يؤثر في النفوس تأثيرا لا ينكر .

فصل

وللتواتر ثلاثة شروط : الأول ان يخبروا عن علم ضروري مستند الى محسوس اذ لو اخبرنا الجم الغفير عن حدوث العالم وعن صدق الانبياء لم يحصل لنا العلم بخبرهم . الثاني ان يستوي طرف الخبر ووسطه في هذه الصفة وفي كمال العدد لأن خبر كل عصر يستقل بنفسه فلا بد من وجود الشروط فيه ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته . الشرط الثالث في العدد الذي يحصل به التواتر واختلف الناس فيه فمنهم من قال يحصل باثنين ومنهم من قال يحصل بأربعة وقال قوم بخمسة وقال قوم بعشرين وقال آخرون بسبعين وقيل غير ذلك . والصحيح انه ليس له عدد محصور . فانا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود

الانبياء عليهم السلام ولا سبيل الى معرفته فانه لو قتل رجل في السوق وانصرف جماعة فأخبرونا بقتله فان قول الأول : يحرك الظن والثاني والثالث يؤكده ولا يزال يتزايد حتى يصير ضروريا لا يمكننا تشكيك انفسنا فيه ، فلو تصور الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف عليه ولكن درك تلك اللحظة عسير فانه تتزايد قوة الاعتقاد تزايدا خفي التدريج كتزايد عقل الصبي المميز الى ان يبلغ حد التكليف وتزايد ضوء الصبح الى أن ينتهي الى حد الكمال فلذلك تعذر على القوة البشرية ادراكه ، فاما ما ذهب اليه المخصصون بالاعداد فتحكم فاسد لا يناسب الغرض ولا يدل عليه ، وتعارض أقوالهم يدل على فسادها . فان قيل فكيف تعلمون حصول العلم بالتواتر وانتم لا تعلمون أقل عدده . قلنا كما نعلم أن الخبز مشبع والماء مرو وان كنا لا نعلم اقل مقدار يحصل به ذلك فنستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم .

فصل

ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولا ، لأن افضاءه الى العلم من حيث انهم مع كثرتهم لا يتصور اجتماعهم على الكذب وتواطؤهم عليه . ويمكن ذلك في الكفار كامكانه في المسلمين . ولا يشترط ايضا أن لا يحصرهم عدد ولا تحويهم بلد ، فان الحجيج اذا اخبروا بواقعة صدتهم عن الحج وأهل الجمعة اذا اخبروا عن نائبة في الجمعة منعت من الصلاة علم صدقهم مع دخولهم تحت الحصر وقد حواهم مسجد فضلا عن البلد .

فصل

ولا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج الى نقله ومعرفته ، وانكر ذلك الامامية وليس بصحيح لأن كتمان ذلك يجري في القبح مجرى الاخبار عنه بخلاف ما هو به فلم يجز وقوع ذلك منهم وتواطؤهم عليه . فان قيل قد ترك النصارى نقل كلام عيسى في المهد . قلنا لأن كلامه في المهد قبل ظهوره واتباعهم له .

القسم الثاني أخبـــار الاحاد

وهي ما عدا المتواتر

اختلفت الرواية عن امامنا رحمه الله في حصـــول العلم بخبر الواحد ، فروى أنه لا يحصل به وهو قول الاكثرين والمتأخرين من اصحابنا لأنا نعلم ضرورة انا لا نصدق كل خبر نسمعه ولو كان مفيدا للعلم لما صح ورود خبرين متعارضـــين لاستحالة اجتماع الضدين ولجاز نسخ القرآن والاخبار المتواترة به لكونه بمنزلتها في افادة العلم ولوجب الحكم بالشاهد الواحد ولأستوى في ذلك العدل والفاسق كما في المتواتر • وروى عن احمد انه قال في اخبار الرؤية يقطع على العلم بهـــا وهذا يحتمل ان يكون في اخبار الرؤية وما أشبهها مما كثرت رواته وتلقته الامـــة بالقبول ودلت القرائن على صدق ناقله فيكون اذن من المتواتر ، اذ ليس للمتواتر عدد محصور ، ويحتمل ان يكون خبر الواحد عنده مفيدا للعلم وهو قول جماعة من اصحاب الحديث ، وأهل الظاهر ، وقال بعض العلماء : انما يقول احمد بحصول بخبر الواحد فيما نقله الائمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم وثقتهم واتقانهـــم ونقل من طرق متساوية وتلقته الامة بالقبول ولم ينكره منهم منكر فان الصديق والفاروق رضي الله عنهما لو رويا شيئا سمعاه او رأياه لم يتطرق الى سامعهمـــا شك ولا ريب مع ما تقرر في نفسه لهما وثبت عنده من ثقتهما وأمانتهما ولذلـــك اتفق السلف على نقل اخبار الصفات وليس فيها عمل وانما فائدتها وجوب تصديقها واعتقاد ما فيها ولأن اتفاق الأمة على قبولها اجماع منهم على صحتها والاجمـــاع حجة قاطعة فاما التعارض فيما هذا سبيله فلا يسوغ الا كما يسوغ في الاخبـــــار المتواترة وآي الكتاب وقولهم انا لا نصدق كل خبر نسمعه فلأننا انما جعلناه مفيدا للعلم لما اقترن به من قرائن زيادة الثقة وتلقي الامة له بالقبول ، ولذلك اختلف خبر العدل والفاسق ، واما الحكم بشاهد واحد فغير لازم فان الحاكم لا يحكم بعلمه وانما يحكم بالبينة التي هي مظنة الصدق والله اعلم •

فصـــل

وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلا لأنه يحتمل ان يكون كذبا والعمل به عمل بالشك واقدام على الجهل فتقبح الحوالة على الجهل ، بل اذا أمرنا الشرع

بأمر فليعرفناه لنكون على بصيرة اما ممتثلون واما مخالفون ؛ والجواب أن هذا ان صدر من مقر بالشرع فلا يتمكن منه لأنه تعبد بالحكم بالشهادة والعمل بالفتيا والتوجه الى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، وانما يفيد الظن كما يفيد بالعمل المتواتر والتوجه الى الكعبة عند عدم معاينتها فلم يستحل ان يلحق المظنون بالمعلوم وان صدر من منكر للشرع فيقال له أي استحالة في أن يجعل الله تعالى الظن علامة للوجوب والظن مدرك بالحس فيكون الوجوب معلوما ، فيقال له اذا ظننت صدق الشاهد والرسول والحالف فاحكم به ولست متعبدا بمعرفة صدقه بل بالعمل به عند ظن صدقه وانت ممتثل مصيب صدق أم كذب ، كما يجوز ان يقال اذا طار طائر ظننتموه غرابا اوجبت عليكم كذا وجعلت ظنكم علامة كما جعلت زوال الشمس علامة على وجوب الصلاة .

فصل

وقال ابو الخطاب : العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد لأمور ثلاثة : أحدها انا لو فرضنا العمل على القطع تعطلت الأحكام لندرة القواطع وقلة مدارك اليقين : الثاني أن النبي ﷺ مبعوث الى الكافة ولا يمكنه مشافهة جميعهم ولا ابلاغهم بالتواتر ، الثالث انا اذا ظننا صدق الراوي فيه ترجح وجود أمر الله تعالى وأمر رسوله عليه السلام فالاحتياط العمل بالراجح . وقال الاكثرون : لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلا ولا يستحيل ذلك ولا يلزم من عدم التعبد به تعطيل الاحكام لامكان البقاء على البراءة الاصلية والاستصحاب والنبي عليه السلام يكلف تبليغ من أمكنه من امته تبليغه دون من لا يمكنه كمن في الجزائر ونحوها .

فصل

فأما التعبد بخبر الواحد سمعا فهو قول الجمهور خلافا لأكثر القدرية وبعض اهل الظاهر ؛ ولنا دليلان قاطعان : احدهما اجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبوله فقد اشتهر ذلك عنهم في وقائع لا تنحصر ان لم يتواتر آحادها حصل العلم بمجموعها . ومنها ان الصديق رضي الله عنه لما جاءته الجدة تطلب ميراثها نشد الناس من يعلم قضاء رسول الله ﷺ فيها ؟ فشهد له محمد بن مسلمة والمغيرة بن

شعبة ان ﷺ أعطاها السدس فرجع الى قولهما وعمل به عمر بعده • وروى عن عمر في وقائع كثيرة منها قصة الجنين حين قال أذكر الله امرءا سمع من رسول الله ﷺ في الجنين ، فقام حمل بن مالك بن النابغة وقال : كنت بين جارتين لي فضربت احداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها فقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة ، فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره • وكان لا يورث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك أن رسول الله ﷺ كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها ، ورجع الى حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي ﷺ في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب • وأخذ عثمان بخبر فريعة بنت مالك في الكنى بعد أن أرسل اليها وسألها وعلي كان يقول : كنت اذا سمعت من النبي ﷺ حديثا نفعني الله بما شاء منه ان ينفعني ، واذا حدثني عنه غيره استحلفته فاذا حلف لي صدقته • وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر ان النبي ﷺ قال «ما من عبد يذنب فيتوضأ ثم يصلي ركعتين ويستغفر اللهالا غفر الله له» • ولما اختلف المهاجرون والانصار في الغسل من المجامعة ارسلوا أبا موسى الى عائشة فروت لهم عن النبي ﷺ «اذا مس الختان الختان وجب الغسل» فرجعوا الى قولها • واشتهر اهل قبا الى خبر الواحد في التحول الى الكعبة • وروى أنس قال : كنت أسقي ابا عبيدة وأبا طلحة وابي بن كعب شرابا من فضيح اذ أتانا آت فقال : ان الخمرة قد حرمت • فقال ابو طلحة : يا أنس قم الى هذه الجرار فاكسرها فكسرتها• ورجع ابن عباس الى حديث أبي سعيد في الصرف وابن عمر الى حديث رافع بن خديج في المخابرة وكان زيد بن ثابت يرى ان لا تصدر الحائض حتى تطوف فقال له ابن عباس : سل فلانة الأنصارية هل أمرها النبي ﷺ بذلك فأخبرته فرجع زيد يضحك وقال لأبن عباس : ما اراك الا قد صدقت • والاخبار في هذا أكثر من أن تحصى واتفق التابعون عليه ايضا وانما حدث الاختلاف بعدهم • فان قيل لعلهم عملوا بأسباب قارنت هذه الاخبار لا بمجردها كما انهم اخذوا بالعموم وعملوا بصيغة الأمر والنهي ولم يكن ذلك صريحا فيها • قلنا قد صرحوا بأن العمل بالأخبار لقول عمر لولا هذا لقضينا بغيره وتقدير قرينة وسبب ها هنا كتقدير قرائن مع نص الكتاب والاخبار المتواترة وذلك يبطل جميع الأدلة وأما العموم وصيغة الامر والنهي فانها ثابتة يجب الأخذ بها ولها دلالات ظاهرة تعبدنا بالعمل بمقتضاها وعملهم

بها دليل على صحة دلالاتها فهي كمسئلتنا وانما انكرها من لا يعتد بخلافة واعتذروا بانهلم ينقل عنهم في صيغة الامر والعموم تصريح ، فان قيل فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة فلم يقبل النبي ﷺ خبر ذي اليدين ، ولم يقبل ابو بكر خبر المغيرة وحده في ميراث الجدة • وعمر لم يقبل خبر ابي موسى في الاستئذان ورد علي خبر معقل بن سنان الاشجعي في بروع • وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه • قلنا الجواب من وجهين : احدهما ان هذا حجة عليهم فانهم قد قبلوا الاخبار التي توقفوا عنها بموافقة غير الراوي له ولم يبلغ بذلك رتبة التواتر ولا خرج عن رتبة الآحاد الى رتبة التواتر • والثاني ان توقفهم كان لمعان مختصة بهم • فتوقف النبي ﷺ في خبر ذي اليدين ليعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد • واما ابو بكر رضي الله عنه فلم يرد خبر المغيرة وانما طلب الاستظهار بقول آخر ، وليس فيه ما يدل على انه لا يقبل قوله لو انفرد • واما عمر رضي الله عنه فانه كان يفعل ذلك سياسة ليتثبت الناس في رواية الحديث وقد صرح به فقال اني لم اتهمك ولكن خشيت ان يتقول الناس على رسول الله ﷺ وعائشة لم ترد خبر ابن عمر وانما تأولته • الدليل الثاني ما تواتر من انفاذ رسول الله ﷺ امراءه ورسله وقضاته وسعاته الى الاطراف لتبليغ الاحكام والقضاء واخذ الصدقات وتبليغ الرسالة ، ومن المعلوم انه كان يجب عليهم تلقي ذلك بالقبول ليكون مفيدا ، والنبي ﷺ مأمور بتبليغ الرسالة ولم يكن ليبلغها بمن لا يكتفي به • دليل ثالث ان الاجماع انعقد على وجوب قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنه ، فما يخبر به عن السماع الذي لا يشك فيه اولى ، فان تطرق الغلط الى المفتي كتطرق الغلط الى الراوي ان كان مجتهدا وان كان مصيبا فانما يكون مصيبا اذا لم يفرط وربما ظن انه لم يفرط ويكون قد فرط وهذا عند من يجوز تقليد مقلد بعض الائمة اولى فانه اذا جاز ان يروي مذهب غيره لم يجوز ان يروي قول غيره • فان قيل هذا قياس لا يفيد الا الظن وخبر الواحد اصل لا يثبت بالظن ثم الفرق بينهما ان هذا حال ضرورة فانا لو كلفنا كل احد الاجتهاد تعذر • قلنا لا نسلم انه مظنون بل هو مقطوع بأنه اذا قطعنا بخبر الواحد في البيع قطعنا به في النكاح ولم يختلف باختلاف المروى فيه ولم يختلف ها هنا الا المروى عنه فان

هذا يروى عن ظنه وهذا يروى عن غيره ، وقولهم انه يفضي الى تعذر الاحكام ليس كذلك فان العامي يرجع الى البراءة الأصلية واستصحاب الحال كما قلتم في المجتهد اذا لم يجد قاطعا .

فصل

وذهب الجبائي الى ان خبر الواحد انما يقبل اذا رواه عن النبي ﷺ اثنان ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان الى ان يصير في زماننا الى حد يتعذر معه اثبات حديث اصلا ، وقاسه على الشهادة ، وهذا باطل بما ذكرناه من الدليل على قبول خبر الواحد ولا يصح قياسه على الشهادة . فان الرواية تخالف الشهادة في أشياء كثيرة ، وكذلك لا تعتبر في الرواية في الزنا اربعة كما يعتبر ذلك في الشهادة فيه .

فصل

ويعتبر في الراوي المقبول روايته اربعة شروط : الاسلام والتكليف والعدالة والضبط ، اما الاسلام فلا خلاف في اعتباره فان الكافر متهم في الدين ، فان قيل هذا يتجه في كافر لا يؤمن بنبينا ﷺ اذ لا يليق بالسياسة تحكيمه في دين لا يعتقد تعظيمه اما الكافر المتأول فانه معظم للدين ممتنع من المعصية غير عالم انه كافر فلم لا تقبل روايته ؟ قلنا كل كافر متأول فاليهودي ايضا متأول ، فان المعاند هو الذي يعرف الحق بقلبه ويجحده بلسانه وهذا يندر ، بل تورع هذا من الكذب كتورع اليهودي فلا يلتفت الى هذا ولا يستفاد هذا المنصب بغير الاسلام . وقال ابو الخطاب في الكافر والفاسق المتأولين : ان كان داعية فلا يقبل خبره فانه لا يؤمن ان يضع حديثا على موافقة هواه ، وان لم يكن داعية فكلام أحمد رحمه الله يحتمل الامرين القبول وعدمه فانه قد قال احتملوا الحديث من المرجئة ، وقال يكتب عن القدري اذا لم يكن داعية . واستعظم الرواية عن سعيد العوفي وقال هو جهمي امتحن فأجاب . واختار ابو الخطاب قبول رواية الفاسق المتأول لما ذكرناه وان توهم الكذب منه كتوهمه من العدل لتعظيمه المعصية وامتناعه منها وهو مذهب الشافعي . ولذلك كان السلف يروي بعضهم عن بعض مع اختلافهم في المذاهب والاهواء ،

والثاني التكليف فلا يقبل خبر الصبي والمجنون لكونه لا يعرف الله تعالى ولا يخافه ولا يلحقه مأثم فالثقة به ادنى من الثقة بقول الفاسق لكونه يعرف الله تعالى ويخافه ويتعلق المأثم به ولأنه لا يقبل قوله فيما يخبره به عن نفسه وهو الاقرار ، ففيما يخبر به عن غيره أولى ، اما ما سمعه صغيرا ورواه بعد البلوغ فهو مقبول لأنه لا خلل في سماعه ولا أدائه ولذلك اتفق السلف على قبول اخبار اصاغر الصحابة كابن عباس وعبد الله بن جعفر وعبد الله بن الزبير والحسن والحسين والنعمان بن بشير ونظرائهم . وعلى ذلك درج السلف والخلف في احضارهم الصبيان مجالس السماع وقبولهم لشهادتهم فيما سمعوه قبل البلوغ . والثالث الضبط فمن لم يكن حالة السماع ممن يضبط ليؤدي في الآخرة على الوجه له يحصل الثقة بقوله. الرابع : العدالة فلا يقبل خبر الفاسق ، لأن الله تعالى قال : (يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وهذا زجر عن الاعتماد على قبول الفاسق ، ولأن من لا يخاف الله سبحانه خوفا يردعه عن الكذب لا تحصل الثقة بقوله .

فصل

ولا يقبل خبر مجهول الحال في هذه الشروط في احدى الروايتين وهو مذهب الشافعي ، والاخرى يقبل مجهول الحال في العدالة خاصة دون بقية الشروط وهو مذهب ابي حنيفة . ووجهه اربعة ادلة . أحدها ان النبي ﷺ قبل شهادة الاعرابي برؤية الهلال ولم يعرف منه الا الاسلام . الثاني ان الصحابة كانوا يقبلون رواية الاعراب والعبيد والنساء لأنهم لم يعرفوهم بفسق . الثالث انه لو اسلم ثم روى او شهد فان قلتم لا تقبل فبعيد وان قلتم تقبل فلا مستند لذلك الا اسلامه مع عدم ظهور الفسق منه ، فاذا مضى لذلك زمان فلا يجوز ان يجعل ذلك مستندا لرد روايته . الرابع انه لو اخبز بطهارة الماء او نجاسته او انه على طهارة قبل ذلك حتى يصلح الائتمام به ولو اخبر بأن هذه الجارية المبيعة ملكه وانها خالية عن زوج قبل قوله حتى ينبني على ذلك الوطء . ووجه الرواية الأولى خمسة امور : احدها ان مستند قبول خبر الواحد الاجماع والمجمع عليه قبول رواية العدل ورد خبر الفاسق. والمجهول الحال ليس بعدل ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله. الثاني أن الفسق مانع كالصبيّ والكفر فالشك فيه كالشك في الصبي والكفر من

غير فرق • الثالث أن شهادته لا تقبل فكذلك روايته وان منعوا في المال فقد سلموا في العقوبات • وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحـــدة وان اختلفا في بقية الشروط • والرابع ان المقلد اذا شك في بلوغ المفتي درجة الاجتهاد لم يجز تقليده بـل قـد سلمـوا أنـه لو شـك في عدالتـه وفسقـه لم يجـز تقليـده • واي فرق بين حكايته عن نفسه اجتهاده وبين حكايته خبرا عن غيره ، الخامس انه لا تقبل رواية الفرع ما لم يعين شاهد الاصل فلم يجب تعيينـه ان كان قول المجهول مقبولا • فان قالوا يجب تعيينه لعل الحاكم يعرف بفسقه فيرد شهـادته • قلنا اذا كانت العدالة هي الاسلام من غير ظهور فسق فقد عرف ذلك فلم يجب التتبع واما قبول النبي ﷺ قول الاعرابي فان كونه اعرابيا لا يمنع كونه معلوم العدالة عنده اما يخبر عنه او تزكية من عرف حاله ، واما بوحي ، فمن سلم لكم أنه كان مجهولا ؟ وأما الصحابة فانما قبلوا قول ازواج النبي ﷺ وقول من عرفوا حاله ممن هو مشهور العدالة عندهم وحيث جهلوا ردوا ، جواب ثان : ان الصحابـة رضي الله عنهم لا تعتبر معرفة ذلك فيهم لأنه مجمع على عدالتهم بتزكية النص لهم بخلاف غيرهم ، واما الحديث العهد بالاسلام فلا يسلم قبول قوله لأنه قد يسلـم الكاذب ويبقى على طبعه ، وان سلمنا قبول روايته فذلك لطراوة اسلامه وقرب عهده بالاسلام ، وشتان بين من هو في طراوة البداية وبين من نشأ عليه بطول الألفة ، فان قيل اذا كانت العدالة الأمر باطل وأصله الخوف ولا يشاهد بل يستدل عليـه بما يغلب على الظن فأصل ذلك الخوف دلالة ظاهرة فلنكتف به ، قلنا المشاهدة والتجربة دلت على ان فساق المسلمين اكثر من عدولهم فلا نشكك انفسنا فيمـا عرفناه يقينا ثم هلا اكتفى به شهادة العقوبات وشاهـد الاصل وحال المفتي وسائر ما سلموه • واما قول العاقد فهو مقبول رخصة مع ظهور فسقه لمسيـس الحاجة الى المعاملات ، واما الخبر عن نجاسة الماء وقلته فلا نسلمه •

فصل

ولا يشترط في الرواية المذكورة فان الصحابة قبلوا قول عائشة وغيرها من النساء، ولا البصر فان الصحابة كانوا يروون عن عائشة رضي الله عنها اعتمادا على صوتها وهم كالضرير في حقها ولا يشترط كون الراوي فقيها لقوله (رب حامل فقه غير فقيه•

ورب حامل فقه الى من هو افقه منه) وكانت الصحابة تقبل خبر الاعرابي الـذي لا يروي الا حديثا واحدا ، ولا يقدح في الرواية العداوة والقرابة لأن حكمها عام لا يختص بشخص فيؤثر فيه ذلك ، ولا يشترط معرفة نسب الراوي فان حديثـه يقبل ولو لم يكن له نسب فالجهل بالنسب اولى ان لا يقدح ، ولو ذكر اسم شخص متردد بين مجروح وعدل فلا يقبل حديثه المتردد .

فصل

في التزكية والجرح

اعلم انه يسمع الجرح والتعديل من واحد في الرواية لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية بخلاف الشهادة وكذلك تقبل تزكية العبـد والمرأة كما تقبل روايتهما . واختلفت الرواية في قبول الجرح اذا لم يتبين نسبه فروي انه يقبل لأن اسباب الجرح معلومة فالظاهر انه لا يجرح الا بما يعلمه ، وروى انه لا تقبل لاختلاف الناس فيما يحصل به الجرح من فسق الاعتقاد والتدليس وغيره فيجب بيانه ليعلم . وقيل هذا يختلف باختلاف المزكى ، فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفي باطلاقه ، ومن عرفت عدالته دون بصيرته فنستفصله ، اما اذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح فانه اطلاع على زيادة خفيت على المعدل ، فان زاد عدد المعدل على الجارح فقد قيل يقدم التعديل وهو ضعيف لأن سبب التقديـم زيادة العلم فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد .

فصل

في التعديل ، وذلك اما بقول واما بالرواية عنه او بالعمل بخبره او بالحكم به واعلاها صريح القول ، وتمامه ان يقول هو عدل رضي ويبين السبب ، الثاني أن يروى عنه وهل ذلك تعديل له ؟ على روايتين والصحيح انه ان عرف من عادته او تصريح قوله انه لا يستجيز الرواية الا عن العدل كانت الرواية تعديلا له والا فلا ، اذ من عادة اكثرهم الرواية عمن لو كلفوا الثناء عليه لسكتـوا فليس فيه تصريح بالتعديل . فان قيل لو روى عن فاسق كان غاشا في الدين . قلنا لم يوجب على

غيره العمل به بل قال سمعت فلانا قال كذا وقد صدق فيه ، ثم لعله لم يعرفه بفسق ولا عدالة فروي عنه ووكل البحث الى من اراد القبول • الثالث العمل بالخبر ان أمكن حمله على الاحتياط او العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل ، وان عرفناه يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل فسق ويكــون حكم ذلك حكم التعديل بالقول من غير ذكر السبب • الرابع ان يحكم بشهادته وذلك اقوى من تزكيته بالقول ، اما تركه الحكم بشهادته فليس يجرح اذ قد يتوقف في شهادته لأسباب سوى الجرح •

فصل

والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف ان الصحابة رضي الله عنهم معلومة عدالتهم بتعديل الله تعالى وثنائه عليهم ، قال الله تعالى (والسابقون الأولون) وقال (لقد رضى الله عن المؤمنين) وقال (محمد رسول الله والذين معه اشداء علـــى الكفار) وقال النبي ﷺ «خير الناس قرني» وقال «ان الله اختارني واختار لي أصحابا وأصهارا وأنصارا» فأي تعديل اصح من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله ﷺ ؟ ولو لم يرد لكان فيما اشتهر وتواتر من حالتهم في طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ وبذل المهج ما يكفي في القطع بعدالتهم ؛ وهذا يتناول من يقع عليه اسم الصحابي ويحصل ذلك بصحبته ساعة ورؤيته مع الايمان به ويحصل لنــا العلم بذلك بخبره عن نفسه او عن غيره انه صحب النبي ﷺ • فان قيل قولــه شهادة لنفسه فكيف يقبل ؟ قلنا انما هو خبر عن نفسه بما يترتب عليه حكم شرعي يوجب العمل لا يلحق غيره مضرة ولا يوجب تهمة فهو كرواية الصحابي عن النبي ﷺ

فصل

المحدود في القذف ان كان بلفظ الشهادة فلا يرد خبره لأن نقصان العدد ليس من فعله ، ولهذا روى الناس عن ابي بكرة واتفقوا على ذلك وهو محدود في القذف وان كان بغير لفظ الشهادة فلا تقبل روايته حتى يتوب •

فصــل

في كيفية الرواية

وهي على اربع مراتب : اعلاها قراءة الشيخ عليه في معرض الاخبار ليروي عنه ، وذلك يسلط الراوي ان يقول حدثني واخبرني وقال فلان وسمعته يقول ؛ الثانية ان يقرأ على الشيخ فيقول نعم او يسكت فتجوز الرواية به خلافا لبعض اهل الظاهر ولنا أنه لو لم يكن صحيحا لم يسكت • نعم لو كان ثم مخيلة اكراه أو غفلة لا يكتفي بسكوته • وهذا يسلط الراوي على ان يقول أنبأنا وحدثنا فلان قراءة عليه . وهل يجوز ان يقول أخبرنا وحدثنا ؟ على روايتين احداهما لا يجوز كما لا يجوز ان يقول سمعت من فلان . والاخرى يجوز وهو قول اكثر الفقهاء، لأنه اذا أقر به كقوله نعم والجواب بنعم كالخبر بدليل ثبوت احكام الاقرار بـه ولذلك يقول اشهدني على نفسه وكذلك اذا قال الشيخ اخبرنا او حدثنا هل يجوز للراوي عنه ابدال احدى اللفظتين بالاخرى ؟ على روايتين • وهل يجوز أن يقول سمعت فلانا ؟ فقد قيل لا يجوز لأنه يشعر بالنطق وذلك كذب ، الا اذا علـم بصريح قوله او بقرينة انه يريد القراءة على الشيخ • الثالث (الاجازة) وهو ان يقول أجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني او ما صح عندك من مسموعاتـي• الرابع (المناولة) وهو ان يقول خذ هذا الكتاب فاروه عني فهو كالاجازة ، لأن مجرد المناولة دون اللفظ لا يغني واللفظ وحده يكفي وكلاهما تجوز الرواية به فيقول حدثني او أخبرني اجازة ، فان لم يقل اجازة لم يجز وجوزه قوم وهو فاسد لأنه يشعر بسماعه منه وهو كذب ، وحكى عن ابي حنيفة وابي يوسف انه لا تجوز الرواية بالمناولة والاجازة ، وليس بصحيح لأن المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق ، وقوله هذا الكتاب مسموعي فاروه عني في التعريف كقراءته والقراءة عليه • فأما ان قال سماعي ولم يقل اروه عني فلا تجوز الرواية عنه لأنه لم يأذن فلعله لا يجوز الرواية لخلل يعرفه • وكذا لو قال عندي شهادة لا يشهد بها ما لم يقل اذنت لك ان تشهد على شهادتي ، فالرواية شهادة والانسان قد يتساهل في الكلام لكن عند الجزم بها يتوقف • وكذلك لو وجد شيئا مكتوبا بخطه لا يرويه عنه لكن يجوز أن يقول وجدت بخط فلان ، اما اذا قال العدل هذه نسخة مـن صحيح البخاري ليس له أن يروى عنه ، وهل يلزم العمل به ؟ فقيل ان كان مقلدا

فليس له العمل به لأن فرضه تقليد المجتهد وان كان مجتهدا لزمه لأن اصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحملون صحف الصدقات الى البلاد وكان الناس يعتمدون عليها بشهادة حاملها بصحتها دون ان يسمعها كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن ، وقيل لا يجوز العمل بما لم يسمعه • والله أعلم •

فصل

اذا وجد سماعه بخط يوثق به جاز له ان يرويه وان لم يذكر سماعه اذا غلب على ظنه انه سمعه وبه قال الشافعي • وقال ابو حنيفة لا يجوز قياسا على الشهادة ولنا ما ذكرناه من اعتماد الصحابة على كتب النبي ﷺ ولأن مبني الرواية على حسن الظن وغلبته بناء على دليل وقد وجد ذلك ، والشهادة لا نسلمها على احدى الروايتين • وعلى الاخرى الشهادة آكد لما علم بينهما من الفروق • والله أعلم •

فصل

اذا شك في سماع حديث من شيخه لم يجز ان يرويه عنه لأن روايته عنه شهادة عليه فلا يشهد بما لم يعلم ، وان شك في حديث من سماعه والتبس عليه لم يجز أن يروي شيئا منها مع الشك لما ذكرنا ، فان غلب على ظنه في حديث انه مسموع فقال قوم يجوز اعتمادا على غلبة الظن ، وقيل لا يجوز لأنه يمكن اعتبار العلم بما يرويه فلا يجوز ان يرويه مع الشك فيه كالشهادة •

فصل

اذا انكر الشيخ الحديث وقال لست اذكره لم يقدح ذلك في الخبر في قول امامنا ومالك والشافعي واكثر المتكلمين ، ومنع منه الكرخي قياسا على الشهادة وليس بصحيح لأن الراوي عدل جازم بالرواية فلا نكذبه بل قال لست أذكره فيمكن الجمع بين قوليهما بأن يكون نسيه فان النسيان غالب على الانسان ، واي محدث يحفظ جميع حديثه ؟ فيجب العمل به جمعا بين قوليهما • والشهادة تفارق الرواية في امور كثيرة منها : انه لا تسمع شهادة الفرع مع القدرة على الاصل ، والرواية

بخلافه فان الصحابة كان بعضهم يروي عن بعض مع القدرة على مراجعة النبي ﷺ ولهذا كان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته من غير مراجعة ، واهل قبا تحولوا الى القبلة بقول واحد من غير مراجعة ، وابو طلحة واصحابه قبلوا خبر الواحد في تحريم الخمر من غير مراجعة ، والله أعلم • وقد روى ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فكان بعده يقول : حدثني ربيعة عني اني حدثته • فلا ينكره احد من التابعين •

فصل

انفراد الثقة في الحديث بزيادة مقبول سواء كانت لفظا او معنى ، لأنه لو انفرد بحديث لقبل فكذلك اذا انفرد بزيادة ، وغير ممتنع ان ينفرد بحفظ الزيادة اذ ان المحتمل أن يكون النبي ﷺ ذكر ذلك في مجلسين وذكر الزيادة في احدهما ولم يحضرها الناقص ، ويحتمل ان راوي الناقص دخل في اثناء المجلس او عرض له في اثناء ما يزعجه او ما يدهشه عن الاصغاء او يوجب له القيام قبل التمام ، او سمع الكل ونسي الزيادة ، والراوي للتمام عدل جازم بالرواية فلا يكذبه مع امكان تصديقه ، فان علم ان السماع كان في مجلس واحد فقال ابو الخطاب : يقدم قول الاكثرين وذوي الضبط ، فان تساووا في الحفظ والضبط قدم قول المثبت ، وقال القاضي ، اذا تساوين على روايتين •

فصل

وتجوز رواية الحديث بالمعنى للعالم المفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والاظهر والعام والاعم عند الجمهور فيبدل لفظا مكان لفظ فيما لا يختلف الناس فيه كالالفاظ المترادفة مثل القعود والجلوس والصب والاراقة والحظر والتحريم والمعرفة والعلم وسائر مالا يشك فيه ولا يتطرق اليه الاستنباط والفهم • ولا يجوز الا فيما فهمه قطعا دون ما فهمه بنوع استنباط واستدلال يختلف فيه • ولا يجوز ايضا للجاهل بسواقع الخطاب ودقائق الالفاظ • ومنع منه بعض اصحاب الحديث مطلقا لقول النبي ﷺ «نضر الله امرءا سمع مقالتي فأداها كما سمعها ، فرب مبلغ اوعى من سامع» • ولنا الاجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم فاذا جاز

ابدال كلمة عربية بعجمية ترادفها فبعربية اولى . وكذلك كان سفراء النبي ﷺ يبلغونهم اوامره بلغتهم ، وهذا لأنا نعلم انه لا يعتد باللفظ وانما المقصود فهم المعنى وايصاله الى الخلق ، ويدل على ذلك ان الخطب المتحدة والوقائع رواها الصحابة بالفاظ مختلفة ، ولأن الشهادة آكد من الرواية ، ولو سمع الشاهد شاهدا يشهد بالعجمية جاز ان يشهد شهادته بالعربية ، ولانه تجوز الرواية عن غير النبي ﷺ بالمعنى فكذلك عنه فان الكذب فيهما حرام والحديث حجة لنا لأنه ذكر العلة وهو اختلاف النص في الفقه والفهم ونحن لا نجوز . الغير من يفهم ، جواب آخر ان من روى بالمعنى فقد روى كما سمع ولهذا لا يعد كذبا . قال ابو الخطاب لا يجوز ان يبدل لفظا بأظهر منه ، لأن الشارع ربما قصد ايصال الحكم باللفظ الخفي تارة وبالجلي اخرى .

فصل

مراسيل اصحاب النبي ﷺ مقبولة عند الجمهور ، وشذ قوم فقالوا لا يقبل مرسل الصحابي الا اذا عرف بصريح خبره او بعادته أنه لا يروي الا عن صحابي والا فلا لأنه قد يروي عمن لم تثبت لنا صحبته ، وهذا ليس بصحيح فان الامة اتفقت على قبول رواية ابن عباس ونظرائه من اصاغر الصحابة مع اكثارهم واكثر روايتهم عن النبي ﷺ مراسيل ، قال البراء بن عازب ما كل ما حدثنا به عن رسول الله ﷺ سمعناه منه غير اننا لا نكذب . وكثير منهم كان يرسل الحديث فاذا استكشف قال حدثني به فلان كأبي هريرة وابن عباس وغيرهما . والظاهر انهم لا يروون الا عن صحابي ، والصحابة معلومة عدالتهم فان رووا عن غير صحابي فلا يروون الا عن من علموا عدالته . والرواية عن غير عدل وهم بعيد لا يلتفت اليه ولا يعول عليه .

فصل

فأما مراسيل غير الصحابة وهو ان يقول قال النبي ﷺ من لم يعاصره او يقول قال أبو هريرة من لم يدركه ففيها روايتان : احداهما تقبل اختارها القاضي وهو مذهب مالك وابي حنيفة وجماعة من المتكلمين ، والاخرى لا تقبل وهو قول الشافعي وبعض اهل الحديث ، واهل الظاهر ، ولهم دليلان : أحدهما انه لو ذكر

شيخه ولم يعدله وبقي مجهولا عندنا لم، نقبله فاذا لم يسمه فالجهل أتم ، اذ من لا تعرف عينه كيف تعرف عدالته . الثاني أن شهادة الفرع لا تقبل مالم يعين شاهد الأصل فكذا الرواية ، وافتراق الشهادة والرواية في بعض التعبدات لا يوجب فرقا في هذا المعنى كما لا يوجب فرقا في قبول رواية المجروح المجهول. ووجه الرواية الأولة (١) او الظاهر من العدل الثقة أنه لا يستجيز ان يخبر عن النبي ﷺ بقول ويجزم به الا بعد ان يعلم ثقة ناقله وعدالته ولا يحل له الزام الناس عبادة او تحليل حرام او تحريم مباح بأمر مشكوك فيه فيظهر ان عدالته مستقرة عنده فهو بمنزلة قوله اخبرني فلان وهو ثقة عدل ، ولو شك في الحديث ذكر من حدثه لتكون العهدة عليه دون ، ولهذا قال ابراهيم النخعي : اذا رويت عن عبد الله واسندت فقد حدثني واحد . واذا ارسلت فقد حدثني جماعة عنه . واما المجهول فان الرواية عنه ليس بتعديل له في احدى الروايتين ، وفي الاخرى تكون تعديلا على ما مضى ولا كذلك ههنا . والرواية تفارق الشهادة في امور كثيرة : منها اللفظ والمجلس والعدد والذكورية والحرية عندهم والعجز عن شهود الاصل والحرية عندهم وانه لا يجوز لشهود الفرع الشهادة حتى تحملهم اياها شهود الاصل فيقولوا اشهدوا على شهادتنا والرواية تخالف هذا فجاز اختلافهما في هذا الحكم .

فصل

ويقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى كرفع اليدين في الصلاة ومس الذكر ونحوه في قول الجمهور . وقال اكثر الحنفية لا يقبل لأن ما تعم به البلوى كخروج النجاسة من السبيلين يوجد كثيرا وتنتقض به الطهارة . ولا يحل للنبي ﷺ أن لا يشيع حكمه اذ يؤدي الى اخفاء الشريعة وابطال صلاة الخلق فتجب الاشاعة فيه ثم تتوفر الدواعي على نقله فكيف يخفى حكمه وتقف روايته على الواحد . ولنا أن الصحابة قبلوا خبر عائشة في الغسل من الجماع بدون الانزال، وخبر رافع بن خديج في المخابرة ، ولأن الراوي عدل جازم بالرواية وصدقه ممكن فلا يجوز تكذيبه مع امكان تصديقه ، ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس والقياس مستنبط من الخبر وفرع له فلأن يثبت بالخبر الذي هو اصل أولي ، ما

(١) اي رواية قبول المرسل

ذكروه يبطل بالوتر والقهقهة وخروج النجاسة من غير السبيل وتثنية الاقامة فانه مما تعم به البلوى وقد أثبتوه بخبر الواحد ولم يكلف الله تعالى رسوله ﷺ اشاعة جميع الأحكام بل كلفه اشاعة البعض ورد الخلق في البعض الى خبر الواحد كما ردهم الى القياس في قاعدة الربا وكان يسهل عليه ان يقول لا تبيعوا المكيل بالمكيل والمطعوم بالمطعوم حتى يستغني عن الاستنباط من الاشياء الستة ، فيجوز أنّ يكون ما تعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق ان يرد فيه الى خبر الواحد .

فصل

ويقبل خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات، وحكى عن الكرخي انه لا يقبل لأنه مظنون فيكون ذلك شبهة فلا يقبل لقوله عليه السلام «ادرأوا الحدود بالشبهات» وهذا غير صحيح فان الحدود حكم شرعي يثبت بالشهادة فيقبل فيه خبر الواحد كسائر الأحكام ، ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى . وما ذكروه يبطل الشهادة والقياس فانهما مظنونان ويقبلان في الحدود .

فصل

ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس ، وحكى عن مالك أن القياس يقدم عليه ، وقال ابو حنيفة اذا خالف الاصول أو معنى الأصول لم يحتج به وهو فاسد فان معاذا قدم الكتاب والسنة على الاجتهاد فصوبه النبي ﷺ وقد عرفنا من الصحابة رضي الله عنهم في مجاري اجتهاداتهم انهم كانوا يعدلون الى القياس عند عدم النص ، ولذلك قدم عمر حديث حمل بن مالك في غرة الجنين ، وكان يفاضل بين ديات الأصابع ويقسمها على قدم منافعها فلما روى عن النبي ﷺ أنه قال في كل اصبع عشر من الابل رجع عنه الى الخبر وكان بمحضر من الصحابة ولأن قول النبي ﷺ كلام المعصوم وقوله ، والقياس استنباط الراوي ، وكلام المعصوم أبلغ في اثارة غلبة الظن ثم اصحاب أبي حنيفة قد اوجبوا الوضوء بالنبيذ في السفر دون الحضر وأبطلوا الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها وحكموا في القسامة بخلاف القياس وهو مخالف للاصول .

فصل : الاصل في الاجماع

ومعنى الاجماع في اللغة الاتفاق ، يقال أجمعت الجماعة على كذا اذا اتفقوا عليه ، ويطلق بازاء تصميم العزم يقال اجمع فلان رأيه على كذا اذا صمم عزمه قال الله تعالى (فأجمعوا امركم وشركاءكم) ومعنى الاجماع في الشرع اتفاق علماء العصر من امة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين . ووجوده متصور ، فان الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس وسائر اركان الاسلام . وكيف يمنع تصوره والأمة كلها متعبدة بالنصوص والأدلة القواطع معرضون للعقاب بمخالفتها ، وكما لا يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب لا يمتنع اتفاقهم على امر من امور الدين ، واذا جاز اتفاق اليهود مع كثرتهم على باطل فلم لا يجوز اتفاق اهل الحق عليه . ويعرف الاجماع بالاخبار والمشافهة فان الذين يعتبر قولهم في الاجماع هم العلماء المجتهدون وهم مشتهرون معروفون فيمكن تعرف قولهم من الآفاق . والاجماع حجة قاطعة عند الجمهور ، وقال النظام ليس بحجة وقال الاجماع كل قول قامت حجته ، ليدفع عن نفسه شناعة قوله ، وهذا خلاف اللغة والعرف . ولنا دليلان : احدهما قول الله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية . وهذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين ويحرم مخالفتهم فان قيل انما توعد على مشاقة الرسول وترك اتباع سبيل المؤمنين معا او على ترك احدهما بشرط ترك الآخر فالتارك لأحدهما بمفرده لا يلحق به الوعيد . ومن وجه آخر وهو انه أنما ألحق الوعيد لتارك سبيلهم اذا بان له الحق فيه لقوله تعالى (من بعد ما تبين له الهدى) والحق في هذه المسألة من جملة الهدى فيدخل فيها . ويحتمل انه توعد على ترك سبيلهم فيما صاروا فيه مؤمنين ويحتمل انه اراد بالمؤمنين جميع الأمة الى قيام الساعة فلا يحصل الاجماع بقول أهل عصر ولأن المخالف من جملة المؤمنين فلا يكون تاركا لاتباع سبيلهم بأسرهم . ولو قدر انه لم يرد شيئا من ذلك غير انه لا ينقطع الاحتمال والاجماع اصل لا يثبت بالظن، قلنا التوعد على الشيئين يقتضي ان يكون الوعيد على كل واحد منهما منفردا او بهما معا ولا يجوز ان يكون لاحقا بأحدهما معينا والآخر لا يلحق به وعيد كقول القائل من زنا أو شرب ماء عوقب ، وهذا لا يدخل في ألقسم الثاني لأن مشاقة الرسول بمفردها تثبت بها العقوبة فثبت انه من القسم الاول ، واما الثاني فلا يصح

فانه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقا من غير شرط وانما ذكر تبين الهدى عقيب قوله (ومن يشاقق الرسول) وليس بشرط لالحاق الوعيد على مشاقة الرسول اتفاقا فلأن لا يكون شرطا لترك اتباع سبيل المؤمنين مع انه لم يذكر معه اولي • واما الثالث فنوع تأويل وحمل اللفظ على صورة واحدة • الدليل الثاني من السنة قول النبي ﷺ «لا تجتمع امتي على ضلالة» وروى لا تجتمع على خطأ وفي لفظ «لم يكن الله ليجمع هذه الامة على خطأ» وقال «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رأوه قبيحا فهو عند الله قبيح» • وقال «من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه» و «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية» وقال «عليكم بالسواد الأعظم» وقال «ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم : اخلاص العمل لله ، والمناصحة لولاة الامر ، ولزوم جماعة المسلمين» ونهى عن الشذوذ وقال «من شذ شذ في النار» وقال : «لا تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله» وقال «من اراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة ، فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد» وهذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة في الصحابة والتابعين لم يدفعها احد من السلف والخلف ، وهي وان لم يتواتر آحادها حصل لنا بمجموعها العلم الضروري أن النبي ﷺ عظم شأن هذه الامة وبين عصمتها عن الخطأ وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين الى (تصديق) شجاعة علي وسخاء حاتم وعلم عائشة وان لم يكن آحاد الاخبار فيها متواترا بل يجوز على كل واحد منها الكذب لو جردنا النظر اليه ولا يجوز على المجموع ويشبه ذلك ما يحصل فيه العلم بمجموع قرائن آحاد بها لا ينفك عن الاحتمال ويحصل بمجموعها العلم الضروري • ومن وجه آخر أن هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في اثبات الاجماع ولا يظهر فيه احد خلافا الى زمن النظام ويستحيل في مطرد العادة ومستقرها توافق الامم في اعصار مطردة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتباين المذاهب في الرد والقبول ، ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف وابداء تردد فيه • ومن وجه آخر وهو ان المحتجين بهذه الأخبار اثبتوا بها اصلا مقطوعا به وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله ، ويستحيل في العادة التسليم بخبر يرفعون به الكتاب

المقطوع به الا اذا استند مقطوع به ، أما رفع المقطوع به بما ليس بمقطوع فليس معلوما حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع باجماع مستنده الى خبر غير معلوم الصحة ، وكيف يذهل عنه جميع الامة الى زمن النظام فيختص بالتنبيه له ؟ هذا وجه الاستدال .

فصل

ولا يشترط في أهل الاجماع أن يبلغوا عدد التواتر لأن الحجة في قولهم لصيانة الأمة عن الخطأ بالأدلة المذكورة ، فاذا لم يكن على الأرض مسلم سواهم فهم على الحق يقينا صيانة لهم عن الاتفاق على الخطأ .

فصل

ولا اختلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الاجماع ، وانه لا يعتد بقول الصبيان والمجانين ، فأما العوام فلا يعتبر قولهم عند الأكثرين ، وقال قوم يعتبر قولهم لدخولهم في اسم المؤمنين ولفظ الأمة ، ولهذا القول يرجع الى ابطال الاجماع اذ لا يتصور قول الامة كلهم في حادثة واحدة ، وان تصورّ فمن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم وتفرقهم في البوادي والامصار والقرى ، لأن العامي ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي في نقصان الآلة ، ومن لا يفهم من عصمة الأمة عن الخطأ الا عصمة من تتصور منه الاصابة لأهليته والعامي اذا قال قولا علم أنه يقوله عن جهل وليس يدري ما يقول ، ولهذا انعقد الاجماع على انه يعصي بمخالفة العلماء ويحرم عليه ذلك . ولذلك ذم النبي ﷺ الرؤساء الجهال الذين افتوا بغير علم فضلوا وأضلوا ، وقد وردت اخبار كثيرة بايجاب المراجعة للعلماء وتحريم الفتوى بالجهل والهوى .

فصل

ومن يعرف من العلم مالا أثر له في معرفة الحكم ــ كأهل الكلام واللغة والنحو ودقائق الحساب ــ فهو كالعامي لا يعتد بخلافه ، فان كل أحد عامي بالنسبة الى ما لم يحصل علمه وان حصل علما سواه ، فأما الاصولي الذي لا يعرف

تفاصيل الفروع والفقيه الحافظ لأحكام الفروع من غير معرفة بالاصول او النحوي اذا كان الكلام في مسألة تنبني على النحو فلا يعتد بقولهم ايضا • وقال قوم لا ينعقد الاجماع بدونهم ، لأن الاصولي مثلا العارف بمدارك الاحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنطوق وصيغة الأمر والنهي والعموم متمكن من درك الاحكام اذا اراد وان لم يحفظ الفروع ، وآية ذلك ان العباس وطلحة والزبير ونظراءهم ممن لم ينصب نفسه للفتيا نصب العبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ يعتد بخلافهم ، وكيف لا يعتد بهم وهم يصلحون للامامة العظمى وقد سمى بعضهم في الشورى ولم يكونوا يحفظون الفروع بل لم تكن الفروع موضوعة بعد ، لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهلا لفهمهما ، والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق مسائل الحيض والوصايا • فأصل هذه الفروع لأصل هذه الدقائق ، ولنا أن من لا يعرف الاحكام لا يعرف النظير فيقيس عليه ، ومن لا يعرف الاستنباط مع عدم معرفته ما يستنبط منه لا يمكنه الاستنباط ، وكذلك من يعرف النصوص ولا يدري كيف يتلقى الاحكام منها كيف يمكنه تعرف الاحكام • واما الصحابة الذين ذكروهم فقد كانوا يعلمون ادلة الاحكام وكيفية الاستنباط وانما استغنوا بغيرهم واكتفوا بمن سواهم فان قيل فهذه المسألة اجتهادية أم قطعية ؟ قلنا اجتهادية • فمتى جوزنا أن يكون قول واحد من هؤلاء معتبرا فخالف لم يبق الاجماع حجة قاطعة •

فصل

ولا يعتد في الاجماع بقول كافر سواء بتأويل او بغيره ، فأما الفاسق باعتقاد أو فعل فقال القاضي لا يعتد بهم وهو قول جماعة لقوله تعالى (وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) أي عدولا وهذا غير عدل فلا تقبل روايته ولا شهادته ولا قوله في الاجماع ولأنه لا يقبل قوله منفردا فكذلك مع غيره ، وقال أبو الخطاب : يعتبر بهم لدخولهم في قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وقوله عليه السلام «لا تجتمع أمتي على خطأ» •

(مسألة) واذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة اعتد بخلافه في الاجماع عند الجمهور واختاره ابو الخطاب ، وقال القاضي وبعض الشافعية : لا يعتد به وقد اومأ احمد رضي الله عنه الى القولين ، وجه قول القاضي ان الصحابة

شاهدوا التنزيل وهم اعلم بالتأويل واعرف بالمقاصد وقولهم حجة على من بعدهم فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة ولذلك قدمنا تفسيرهم وانكرت عائشة على أبي سلمة حين خالف ابن عباس قالت : انما مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها • ووجه الأول انه اذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الامة فاجماع غيره لا يكون اجماع كل الامة والحجة اجماع الكل ، نعم لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسبوق بالاجماع فهو كمن اسلم بعد تمام الاجماع ، ولا خلاف ان الصحابة رضي الله عنهم سوغوا اجتهاد التابعين ولهذا ولى عمر رضي الله عنه شريحا القضاء وكتب اليه «ما لم تجد في السنة اجتهد رأيك» • وقد علم ان كثيرا من اصحاب عبد الله كعلقمة والاسود وغيرهما وسعيد بن المسيب وفقهاء المدينة كانوا يفتون في عصر الصحابة رضي الله عنهم فكيف لا يعتد بخلافهم وقد روى الامام احمد في الزهد ان أنسا سئل عن مسألة فقال : سلوا مولانا الحسن فانه غاب وحضرنا وحفظ ونسينا ، وانما يفضل الصحابي بفضيلة الصحبة أليس فيكم ابو الشعثاء، يعني جابر بن زيد، وروى نحوه عن جابر بن عبد الله وانما فضل الصحابة بفضيلة الصحبة ولو كانت هذه الفضيلة تخص الاجماع لسقط قول متأخري الصحابة بقول متقدميهم وقول المتقدم منهم بقول العشرة وقول العشرة بقول الخلفاء وقولهم بقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ، وانكار عائشة على ابي سلمة مخالفة ابن عباس قد خالفها أبو هريرة فقال «نا مع ابن أخي» ثم هي قضية في عين يحتمل انها انكرت عليه ترك التأديب مع ابن عباس او لم تره رتبة الاجتهاد او غير ذلك من المحتملات • والله اعلم •

فصل

ولا ينعقد الاجماع بقول الاكثرين من اهل العصر في قول الجمهور • وقال محمد بن جرير وابو بكر الرازي ينعقد وقد اومأ اليه احمد رحمه الله • ووجهه أن مخالفة الواحد شذوذ ، وقد نهى عن الشذوذ ، وقال عليه السلام «عليكم بالسواد الاعظم» وقال «الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد» ولنا ان العصمة انما تثبت للامة بكليتها ، ليس هذا اجماع الجميع بل هو مختلف فيه وقد قال الله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ــ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه

الى الله) . فان قيل قد يطلق اسم الكل على الاكثر ، قلنا هذا مجاز لأن الجمع المعرف حقيقة في الاستغراق ولهذا يصلح ان يقال انهم ليسوا كل المؤمنين ولا يجوز التخصيص بالتحكم ، وقد وردت نصوص تدل على قلة اهل الحق وذم الاكثرين كقوله تعالى (ولكن اكثرهم لا يعقلون) ونحوها . وقال (وقليل ما هم)، (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة ــ وقليل من عبادي الشكور) . وقال ﷺ «بدأ الدين غريبا وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء» دليل بأن اجماع الصحابة على تجويز المخالفة للآحاد فانفرد ابن مسعود بخمس مسائل في الفرائض وابن عباس بمثلها . فان قيل : فقد انكروا على ابن عباس القول بالمتعة وانما الربا في النسيئة، وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم مسألة العينة ، وانكر ابن عباس على من خالفه في العول والجد ، قلنا انما انكروا عليهم لمخالفتهم السنة المشهورة والادلة الظاهرة . ثم هب انهم انكروا عليهم والمنفرد منكر عليهم انكارهم فلم ينعقد الاجماع فلا حجة في انكارهم ، والشذوذ يتحقق بالمخالفة بعد الوفاق ، ولعله اراد به الشاذ من الجماعة الخارج على الامام على وجه يثير الفتنة كفعل الخوارج ، وهذا الجواب عن الحديث الآخر . والله أعلم .

فصل

واجماع اهل المدينة ليس بحجة . وقال مالك هو حجة لأنها معدن العلم ومنزل الوحي وبها اولاد الصحابة فيستحيل اتفاقهم على الغير وخروجهم عنهم . ولنا أن العصمة تثبت للامة بكليتها ، وليس اهل المدينة كل الامة ، وقد خرج من المدينة من هو اعلم من الباقين بها كعلي وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وابي عبيدة وابي موسى وغيرهم من الصحابة فلا ينعقد الاجماع بدونهم ، وقولهم يستحيل خروج الحق عنهم تحكم ، اذ لا يستحيل ان يسمع رجل حديثا من النبي ﷺ في سفر او في المدينة ثم يخرج منها قبل نقله ، وفضل المدينة لا يوجب انعقاد الاجماع بأهلها ، فان مكة افضل منها ولا اثر لها في الاجماع ، ولأن اجماعهم لو كان حجة لوجب ان يكون حجة في جميع الازمنة ، ولا خلاف في ان قولهم لا يعتد به في زماننا فضلا عن أن يكون اجماعا .

فصـــل

واتفاق الائمة الخلفاء الاربعة ليس باجماع ، وقد نقل عن احمد رحمه الله ما يدل على انه لا يخرج عن قولهم الى قول غيرهم ، والصحيح ان ذلك ليس باجماع لما ذكرناه ، وكلام احمد في احدى الروايتين عنه يدل على أن قولهم حجة، ولا يلزم من كل ما هو حجة ان يكون اجماعا .

(مسألة) ظاهر كلام احمد رحمه الله ان انقراض العصر شرط في صحة الاجماع وهو قول بعض الشافعية ، وقد اومأ الى ان ذلك ليس بشرط : بل لو اتفقت كلمة الامة ولو في لحظة واحدة انعقد الاجماع وهو قول الجمهور واختاره ابو الخطاب. وادلة ذلك اربعة : احدها : أن دليل الاجماع الآية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر . الثاني : ان حقيقة الاجماع الاتفاق ، وقد وجد ودوام ذلك استدامة له، والحجة في اتفاقهم لا في موتهم . الثالث : ان التابعين كانوا يحتجون بالاجماع في زمن اواخر الصحابة كأنس وغيره ، ولو اشترط انقراض العصر لم يجز ذلك، الرابع ان هذا يؤدي الى تعذر الا ساع وما دام واحد من التابعين لا يستقر الاجماع منهم فلتابعي التابعين مخالفتهم وهذا خبط . ووجه الاول امران : احداهما ذكره الامام احمد وهو ان ام الولد كان حكمها حكم الامة باجماع ثم اعتقهن عمر وخالفه علي بعد موته ، وحد الخمر في زمن ابي بكر اربعين ثم جلد عمر ثمانين جلدة علي اربعين ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك . الثاني ان الصحابة لو اختلفوا على قولين فهو اتفاق منهم على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين فلو رجعوا الى قول واحد صارت المسألة اجماعا ، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك لأنه يفضي الى خطأ احد الاجماعين فان قيل لا نسلم ان اختلافهم اجماع على تسويغ خطأ احد الاجماعين ثم ان سلمنا تصوره فلا نسلم ان اختلافهم اجماع على تسويغ الخلاف بل كل طائفة تقول الحق معنا والاخرى مخطئة وانما سوغت للعامي ان يستفتي كل احد حتى لا يخرج فاذا اتفقوا زال القول الآخر لعدم من يفتى به . الثالث لا نسلم ان اجماعهم بعد الاختلاف اجماع صحيح ، قلنا هذا متصور عقلا اذ لا يمتنع ان يتغير اجتهاد المجتهد ولا نحجر عليه ان يوافق مخالفه فمن ذهب الى تصحيح النكاح بغير ولي لم لا يجوز ان يوافق من ابطل اذا ظهر له دليل بطلانه ، واذا انفرد الواحد عن الصحابة

كانفراد ابن عباس في مسألة العول لم لا يجوز ان يرجع الى قولهم ؟ وقد اجمع الصحابة رضي الله عنهم على قتال مانعي الزكاة بعد الخلاف ، والى أن الائمة من قريش ، والى امامة ابي بكر رضي الله عنه بعد الخلاف • ولا خلاف في تجويز ذلك في القطعيات فلم لا يجوز في الظنيات ، ومنع ذلك بناء على تعارض الاجماعين ينبني على ان الاجماع تم في بعض العصر هو محل النزاع فكيف يجعل دليلا عليه ، والثاني باطل اذ لا خلاف في ان فرض المجتهد في مسائل الاجتهاد وما يؤديه اليه اجتهاده وفرض المقلد تقليد اي المجتهدين شاء • والثالث دليله اجماع الصحابة على خلافة ابي بكر بعد الاختلاف فدل على صحته •

(مسألة) اجماع اهل كل عصر حجة كاجماع الصحابة خلافا لداود ؛ وقد أومأ احمد رحمه الله الى نحو ذلك لأن الواجب اتباع سبيل المؤمنين جميعهم والصحابة وان ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين ولا من الامة ، ولذلك لو اجمع التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصر اجماعا ولا ينعقد الاجماع دون الغائب فكذلك الميت ، ومقتضى هذا ان لا ينعقد الاجماع للصحابة ، لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالاجماع فاعتبرنا قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد، او نقول الآية والخبر تناولا الموجودين اللذين كان وجودهما حين نزول الآية ، اذ المعدوم لا يوصف بايمان ولا انه من الامة ، ولأنه يحتمل ان يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم نعلمه يخالف ما اجمع عليه التابعون فلا ينعقد اجماعهم بخلافه ، ولنا ما ذكرناه من الادلة على قبول الاجماع من غير تفريق بين عصر وعصر • والتابعون اذا اجمعوا فهو اجماع من الامة ومن خالفهم سالك غير سبيل المؤمنين ويستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عنهم مع كثرتهم كما سبق ، ولأنه اجماع اهل العصر فكان حجة كاجماع الصحابة ، وما ذكروه باطل اذ يلزم على مساقه ان لا ينعقد الاجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده بعد نزول الآية كشهداء أحد واليمامة ، ولا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الاجماع وكما بطل على القطع الالتفات الى اللاحقين بطل الالتفات الى الماضين فالماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر وكلية الأمة حاصلة لكل الموجودين في كل وقت ، ويدخل

في ذلك الغائب لأنه ذو مذهب تمكن مخالفته وموافقته بالقوة ، والميت لا يتصور في حقه وفاق ولا خلاف لا بالقوة ولا بالفعل • بل الطفل والمجنون لا ينتظر لأنه بطل منه امكان الوفاق والخلاف فالميت اولى ، وما ذكر من احتمال مخالفة واحد من الصحابة يبطل بالميت الاول من الصحابة فان امكان خلافه لا يكون كحقيقة مخالفته ، وهذا التحقيق لأنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج اذ ما من حكم الا يتصور تقدير نسخه ولم ينقل ، واجماع الصحابة يحتمل ان يكون واحد منهم اضمر المخالفة واظهر الموافقة لسبب او رجع بعد ان وافق والخبر يحتمل ان يكون كذبا فلا يلتفت الى هذه الاحتمالات •

فصل

واذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على احدهما فقال ابو الخطاب والحنفية : يكون اجماعا لقوله عليه السلام «لا تزال طائفة من امتي على الحق» وغيره من النصوص ، ولأنه اتفاق اهل عصر فهو كما لو اختلف على قولنا ثم اتفقوا على احدهما ، وقال القاضي وبعض الشافعية : لا يكون اجماعا لأنه فتيا بعض الامة لأن الذين ماتوا على القول الاخر من الامة لا يبطل مذهبهم بموتهم ولذلك يقال خالف احمد او وافقه بعد موته فأشبه ما اذا اختلفوا على قولين فانقرض القائل بأحدهما • فان قيل ان ثبت نعت الكلية للتابعين فيكون خلاف قولهم حرام وان لم يكونوا كل الامة فلا يكون قولهم اجماعا ، اما ان يكونوا كل الامة شيء دون شيء فهذا مناقض • قلنا الكلية تثبت بالاضافة الى مسألة حدثت في زمنهم اما ما أفتى به الصحابي فقوله لا يسقط بموته ولو مات القائل أجمع عليها الباقون على خلافه كان اجماعا • ومن وجه آخر ان اختلاف الصحابة على قولين اتفاق منهم على تسويغ الأخذ بكل منهما فلا يبطل اجماعهم بقول من سواهم •

فصل

اذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز احداث قول ثالث في قول الجمهور • وقال بعض الحنفية وبعض اهل الظاهر يجوز لأمور ثلاثة : احدها ان الصحابة خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث ، الثاني انه لو استدل

الصحابة بدليل وعللوا بعلة جاز الاستدلال ، والتعليل بغيرهما لأنهم لم يصرحوا ببطلانه كذا هنا • الثالث انهم لو اختلفوا في مسألتين فذهب بعضهم الى الجواز فيهما وذهب الآخرون الى التحريم فيهما فذهاب التابعي الى التجويز في احداهما والتحريم في الاخرى كان جائزا وهو قول ثالث ، ولنا ان ذلك يوجب نسبة الامة الى تضييع الحق والغفلة عنه فانه لو كان الحق في القول الثالث كانت الامة قد ضيعته وغفلت عنه وخلا العصر عن قائم لله بحجته ولم يبق منهم على أحد وذلك محال ، وقولهم لم يصرحوا بتحريم قول ثالث ، قلنا ولو اتفقوا على قول واحد فهو كذلك ولم يجوزوا خلافهم • فأما اذا عللوا بعلة فيجوز بسواها لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الادلة بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد وليس في الاطلاع على علة اخرى نسبة الى تضييع الحق بخلاف مسألتنا • واما اذا اختلفوا في مسألتين فانهم ان صرحوا بالتسوية بين المسألتين فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق، وان لم يصرحوا به جاز التفريق لأن قوله في كل مسألة موافق مذهب طائفة ، ودعوى المخالفة للاجماع هنا جهل بمعنى المخالفة اذ المخالفة نفي ما أثبتوه او اثبات ما نفوه ولم يتفق اهل العصر على اثبات او نفي في حكم واحد ليكون القول بالنفي والاثبات مخالفا ولا يلتئم الحكم من المسلمين بل نقول لا يخلو الانسان من خطأ ومعصية والخطأ موجود من جميع الامة وليس محالا انما المحال الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة • ولهذا يجوز ان تنقسم الامة في مسألتين الى فرقتين فتخطىء فرقة في مسألة وتصيب فيها الاخرى وتخطىء في المسألة الاخرى وتصيب فيها المخطئة الاولى • والله أعلم •

فصل

اذ قال بعض الصحابة قولا فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا فان لم يكن قولا في تكليف فليس باجماع ، وان كان فعن احمد رضي الله عنه ما يدل على انه اجماع وبه قال أكثر الشافعية • وقال بعضهم يكون حجة ولا يكون اجماعا • وقال جماعة آخرون لا يكون حجة ولا يكون اجماعا ، وقال جماعة آخرون لا يكون حجة ولا اجماعا ولا تنسب الى ساكت قولا الا ان تدل قرائن الاحوال على انهم سكتوا مضمرين للرضا وتجويز الاخذ به ، وقد يسكت من غير اضمار الرضا لسبعة

اسباب : احدها ان يكون لمانع في باطنه لا يطلع عليه ، الثاني ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب . الثالث ان لا يرى الانكار في المجتهدات ، ويرى ذلك القول سائغا لمن اداه اجتهاده اليه وان لم يكن هو موافقا . الرابع ان لا يرى البدار في الانكار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله فيموت قبل زواله او يشتغل عنه . الخامس ان يعلم انه لو انكر لم يلتفت اليه وناله ذل وهو ان كما قال ابن عباس حين سكت عن القول بالعول في زمن عمر رضي الله عنه : كان رجلا مهيبا فهبته . السادس أن يسكت لأنه متوقف في المسألة لكونه في مهلة النظر ، السابع ان يسكت لظنه ان غيره قد كفاه الانكار واغناه عن الاظهار لأنه فرض كفاية ويكون قد غلط فيه واخطأ في وهمه . ولنا ادخال الساكت لا يخلو من سبعة اقسام : احدها أن يكون لم ينظر في المسألة : الثاني ان ينظر فيها فلا يتبين له الحكم وكلاهما خلاف الظاهر لأن الدواعي متوفرة والادلة ظاهرة وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة ثم يفضي ذلك الى خلو الارض عن قائم لله بحجته ، الثالث ان يسكتوا تقية فلا يظهر سببها ثم يظهر قوله عند ثقاته وخاصته فلا يلبث القول ان ينتشر . الرابع ان يكون سكوتهم لعارض لم يظهر وهو خلاف الظاهر ثم يفضي الى خلو العصر عن قائم لله بحجته ، الخامس ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب فليس ذلك قولا لأحد من الصحابة ، ولهذا غاب بعضهم على بعض وانكر بعضهم على بعض مسائل انتحلوها ، ثم العادة ان من ينتحل مذهبا يناظر عليه ويدعو اليه كما نشاهد في زمننا . السادس ان لا يرى الانكار في المجتهدات ، وهو بعيد لما ذكرناه فثبت ان سكوته كان لموافقته ، ومن وجه آخر ان التابعين كانوا اذا اشكل عليهم مسألة فنقل اليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقين كانوا لا يجوزون العدول عنه فهو اجماع منهم على كونه حجة . ومن وجه آخر انه لو لم يكن هذا اجماعا لتعذر وجود الاجماع اذ لم ينقل الينا في مسألة قول كل علماء العصر مصرحا به . وقول من قال هو حجة وليس باجماع غير صحيح . فانا ان قدرنا رضي الباقين كان اجماعا ، والا فيكون قول بعض اهل العصر ، والله أعلم .

(مسألة) يجوز ان ينعقد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة ، وقال قوم لا يتصور ذلك اذ كيف يتصور اتفاق الامة مع اختلاف طبائعها وتفاوت افهامها

على مظنون ، ام كيف تجتمع على قياس مع اختلافهم في القياس ؟ وقال آخرون: هو متصور وليس بحجة لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجب ، ولنا أن هذا انما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال ، واما الظن الاغلب فيميل اليه كل احد ، فأي بعد في ان يتفقوا على ان النبيذ في معنى الخمر في التحريم لكونه في معناه في الاسكار ، واكثر الاجماعات مستندة الى عمومات وظواهر واخبار آحاد مع تطرق الاحتمال . واذا جاز اتفاق اكثر الامم على باطل — مع انه ليس لهم دليل قطعي ولا ظني — لم لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب ؟ واما منع تصوره بناء على الخلاف في القياس فانا نفرض ذلك في الصحابة وهم متفقون عليه والخلاف حدث بعدهم ، وان فرض ذلك بعد حدوث الخلاف فيستند اهل القياس اليه والآخرون الى اجتهاد في مظنونه ليس بقياس وهو في الحقيقة قياس ، فانه قد يظن غير القياس قياسا وكذلك بالعكس ، واذا ثبت تصوره فيكون حجة لما سبق من الادلة على الاجماع .

فصل

الاجماع ينقسم الى مقطوع ومظنون . فالمقطوع ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها ونقله اهل التواتر ، والمظنون ما اختلف فيه احد القيدين بأن توجد مع الاختلاف فيه كالاتفاق في بعض العصر واجماع التابعين على احد قولي الصحابة ، أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين ، او توجد شروطه لكن ينقله آحاد . وذهب قوم الى ان الاجماع لا يثبت بخبر الواحد لأن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة ، وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به المقطوع ، وليس ذلك بصحيح فان الظن متبع في الشرعيات والاجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن فيكون ذلك دليلا كالنص المنقول بطريق الآحاد . وقولهم هو دليل قاطع ، قلنا قول النبي ﷺ ايضا دليل قاطع في حق من شافهه او بلغه بالتواتر واذا نقله الآحاد كان مظنونا وهو حجة ، فالاجماع كذلك بل هو اولى فانه اقوى من النص لتطرق النسخ الى النص وسلامة الاجماع منه فان النسخ انما يكون بنص والاجماع لا يكون الا بعد انقراض زمن النص .

فصــل

الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكا بالاجماع ، نحو اختلاف الناس في دية الكتابي فقيل دية المسلم وقيل النصف وقيل الثلث ، فالقائل انها الثلث ليس هو متمسكا بالاجماع لأن وجوب الثلث متفق عليه وانما الخلاف في سقوط الزيادة وهــو مختلف فيه فكيف يكون اجماعا ولو كان اجماعا كان مخالفا خارقا للاجماع وهذا ظاهر الفساد . والله تعالى أعلم .

الاصل الرابع

استصحاب الحال ودليل العقل

اعلم ان الاحكام السمعية لا تدرك بالعقل ، لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات وسقوط الجرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل . فالنظر في الأحكام اما في اثباتها واما في نفيها ، فأما الاثبات فالعقل قاصر عنه ، وامـــا النفي فالعقل قد دل عليه الى ان يرد دليل السمع الناقل عنه فينتهض دليلا على احد الشطرين ، ومثاله لما دل السمع على خمس صلوات بقيت السادسة غير واجبة لا لتصريح السمع بنفيها فان لفظه قاصر على ايجاب الخمسة لكن كان وجوبهـا منتفيا ولا مثبت للوجوب فيبقى على النفي الأصل ، واذا اوجب عبادة على قادر بقي العاجز على ما كان عليه ، ولو اوجبها في وقت بقيت في غيره على البـــراءة الاصلية . فان قيل اذا كان العقل انما كان دليلا بشرط ان لا يرد سمع فبعد وضع الشرع لا يعلم نفي السمع ، ومنتهاكم عدم العلم بوروده وعدم العلم ليس بحجة، ولو جاز ذلك لجاز للعامي النفي مستندا الى انه لم يبلغه دليل . قلنا انتفاء الدليل قد يعلم وقد يظن . فانا نعلم انه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا صلاة سادسة اذ لو كان لنقل وانتشر ولم يخف على جميع الامة وهذا علم بعدم الدليل لا عدم علم الدليل فان عدم العلم بالدليل ليس حجة ، والعلم بعدم الدليل حجة واما الظن فان المجتهد اذا بحث عن مدارك الادلة فلم يظهر له مع اهليته واطلاعه على مدارك الادلة وقدرته على الاستقصاء وشدة بحثه وعنايته غلب على ظنه انتفاء الدليـــل فنزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل لأنه ظن استند الى بحث واجتهاد وهـــذا

غاية الواجب على المجتهد ، واما العامي فلا قدرة له فان الذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع اذا فتش وبالغ امكنه القطع بنفي المتاع ، والاعمى الذي لا يعرف البيت ولا يدري ما فيه لا يمكنه ادعاء نفي المتاع ، فان قيل ليس للاستقصاء غاية محدودة بل للمجتهد بداية ووسط ونهاية فمتى يحل له ان ينفي الدليل السمعي والبيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك الشرع غير محصورة فان الاخبار كثيرة وربما غاب راوي الحديث . قلنا مهما علم الانسان انه قد بلغ وسعه فلم يجد فله الرجوع الى دليل العقل ، فان الاخبار قد دونت والصحاح قد صنفت فما دخل فيها محصور وقد انتهى ذلك الى المجتهدين واوردها في مسائل الخلاف . فان قيل لم لا يكون واجبا لا دليل عليه او له دليل لم يبلغنا ؟ قلنا اما ايجاب مالا دليل عليه فمحال لأنه تكليف مالا يطاق ولذلك نفينا الاحكام قبل ورود الشرع والبحث يدلنا على عدم الدليل على ما ذكرناه .

واما استصحاب دليل الشرع كاستصحاب العموم الى ان يرد تخصيص ، واستصحاب النص الى ان يرد نسخ ، واستصحاب حكم دل الشرع على ثبوته في دوامة كالملك الثابت وشغل الذمة بالاتلاف والالتزام ، وكذلك الحكم بتكرار اللزوم اذا تكررت الاسباب كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات . فالاستصحاب اذن عبارة عن التمسك بدليل عقلي او شرعي ، وليس راجعا الى عدم الدليل بل الى دليل ظن مع انتفاء المغير او العلم به .

فصل

فأما استصحاب حال الاجماع في محل الخلاف بحجة في قول الأكثرين . وقال بعض الفقهاء هو دليل واختاره ابو اسحاق بن شاقلا . مثاله ان يقول في المتيمم اذا رأى الماء في اثناء الصلاة الاجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها ، فنحن نستصحب ذلك حتى يأتينا دليل يزيلنا عنه ، وهذا فاسد لأن الاجماع انما دل على دوامها حال العدم ، فأما مع الوجود فهو مختلف فيه ، ولا اجماع مع الاختلاف: واستصحاب الاجماع عند انتفاء الاجماع محال ، وهذا كما ان العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع ، وهذا لأن

كل دليل يضاده نفس الخلاف لا يمكن استصحابه معه ، والاجماع يضاده نفس الخلاف والعموم والنص ، ودليل العقل لا يضاده نفس الاختلاف فلذلك صح استصحابه معه .

فصل

والنافي للحكم يلزمه الدليل ، وقال قوم في الشرعيات كقولنا ، وفي العقليات لا دليل عليه مطلقا لأمرين : احدهما أن المدعي عليه الدين لا دليل عليه . والثاني أن الدليل على النفي متعذر فكيف يكلف مالا يمكن كاقامة الدليل على براءة الذمة. ولنا قوله تعالى (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى . تلك امانيهم، قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين) ومن المعنى يقال للنافي ما ادعيت نفيه علمته أم انت شاك فيه ؟ فان أقر بالشك فهو معترف بالجهل ، وان ادعى العلم فأما أن يعلم بنظر او تقليد ، فان ادعى العلم بتقليد فهو ايضا معترف بعمى نفسه وانما يدعى البصيرة لغيره ، وان كان بنظر فيحتاج الى بيانه ، ولأنه لو اسقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث ليس بقديم وبدل قوله قادر ليس بعاجز . وقولهم ان المدعى عليه الدين لا دليل عليه عنه أجوبة : احدها المنع فان اليمين دليل لكنها قصرت عن الشهادة فشرعت عند عدمها . واختصت بالمنكر لرجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك ، واحتمال الكذب فيها لا يمنع كونها دليلا لاحتمال الكذب في الشهادة ، الثاني انما لم تحتج الى دليل لوجود اليد التي هي دليل الملك اذ الظاهر ان ما في يد الانسان ملكه ، الثالث انما لم يجب عليه الدليل لعجزه عنه اذ لا سبيل الى اقامة دليل على النفي فان ذلك انما يعرف بأن يلازم الشاهد من اول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولا وفعلا بمراقبته للخطاب وهو محال . وشغل الذمة ايضا لا سبيل الى معرفته فان الشاهد لا يحصل الا الظن بجريان سبب اللزوم من اتلاف او غيره وذلك في الماضي اما في الحال فانه يجوز براءتها بأداء أو ابراء فاكتفى بالشهادة على سبب اللزوم واكتفى ههنا باليمين لقول النبي ﷺ «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» اما في مسألتنا فيمكن اقامة الدليل ان كان النزاع في الشرعيات فقد يصادق الدليل عليه من الاجماع كنفي وجوب صلاة الضحى

وصوم شوال ، او بنص كقوله «لا زكاة في الحلى ، ولا زكاة في المعلوفة» أو بمفهوم او بقياس كقياس الخضروات على الرمان في نفي وجوب الزكاة ، وان عدم الأدلة فيتمسك باستصحاب النفي الاصلي الثابت بدليل العقل • واما العقليات فيمكن نفيها فان اثباتها يفضي الى محال ، وما أفضى الى المحال محال • ويمكن الدليل عليه بدليل اللازم فان انتفاء احد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر كقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فانتفاء الفساد دليل على انتفاء اله ثان •

هذا بيان ـ اصول مختلف فيها ـ وهي اربعة

الاول شرع من قبلنا ـ اذا لم يصرح شرعنا بنسخه ـ هل هو شرع لنا ، وهل كان النبي ﷺ متعبدا بعد البعثة باتباع شريعة من قبله ؟ فيه روايتان : احدهما انه شرع لنا اختارها التميمي وهو قول الحنفية • والثانية ليس بشرع لنا ، وعن الشافعية كالمذهبين • وجه انه ليس بشرع لنا سبعة أدلة : الاول قوله تعالى (لكل منكم جعلنا شرعة ومنهاجا) فدل على ان كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره • الثاني قوله عليه السلام «بعثت الى الاحمر والاسود ، وكل نبي بعث الى قومه » فدل على أن كل نبي يختص شرعة قومه ، ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص • الثالث ان النبي ﷺ رأى يوما بيد عمر قطعة من التوراة فغضب فقال « ما هذا ألم آت بها بيضاء نقية» ؟ لو ادركني موسى حيا ما وسعه الا اتباعي ، الرابع ان النبي ﷺ لما بعث معاذا الى اليمن قال : بم تحكم ؟ فذكر الكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر شرع من قبلنا وصوبه ﷺ ، ولو كانت من مدارك الاحكام لم يجز العدول الى الاجتهاد الا بعد العجز عنها فان قيل اندرجت التوراة والانجيل تحت الكتاب فانه اسم جنس يعم كل كتاب • قلنا : اطلاق اسم الكتاب لا يفهم منه المسلمون غير القرآن ، كيف ولم يعهد من معاذ تعلم شيء من هذه الكتب ولا الرجوع اليها ، الخامس لو كان النبي ﷺ متعبدا بها للزمه مراجعتها والبحث عنها ، ولكان لا ينتظر الوحي ولا يتوقف في الظهار والمواريث ونحوها ، ولم يعهد منه ذلك الا في آية الرجم ليبين انه ليس بمخالف لدينهم • السادس انه لو كان مدركا لكان تعلمها وحفظها ونقلها فرض كفاية ولوجب على الصحابة مراجعتها في

تعرف الاحكام ولم يفعلوا • السابع اطباق الامة على ان هذه الشريعة شريعة رسول الله ﷺ بجملتها ولو تعبد بشرع غيره كان مخبرا لا شارعا • ووجه الرواية الاخرى خمس آيات وثلاثة احاديث ، اما الآيات فقوله تعالى : (اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وقوله (انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا) وقوله (ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم) وقوله (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) وقوله (ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون) فان قيل أما الآيات الثلاث فالمراد بها التوحيد بدليل أنه أمره باتباع هدى جميعهم وما وصى به جملتهم ، وشرائعهم مختلفة وناسخة منسوخة فيدل على انه اراد الهدى المشترك ، والملة عبارة عن اصل الدين بدليل قوله تعالى (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه) ولا يجوز تسفيه الانبياء الذين خالفوا شريعة ابراهيم عليه السلام ، والهدى والنور اصل الدين والتوحيد • قلنا الشريعة من جملة الهدى فتدخل في عموم قوله تعالى (فبهداهم اقتده) وهي من جملة ما اوصى الله به الانبياء عليهم السلام • قولهم في شرائعهم الناسخ والمنسوخ ، قلنا ، انما يقع الناسخ دون المنسوخ كما في الشريعة الواحدة • واما الاحاديث فمنها انه قضى في السن بالقصاص وقال «كتاب الله القصاص»وليس في القرآن قصاص في السن الا في قوله تعالى (السن بالسن) الثاني مراجعة التوراة في رجم الزانين• الثالث قوله : من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ، اقم الصلاة لذكرى• وهذا خطاب لموسى عليه السلام • وقد اجيب عن الاول بانه دخل في عموم قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) • وعن الثاني بانه راجع التوراة ليبين كذبهم وانه ليس بمخالف لشريعتهم • ومن المعنى ان شرع الله تعالى الحكم في حق امة يدل على تعلق المصلحة به ، فانه حكيم لا تخلو حكمته عن مصلحة ، ويدل على اعتبار الشرع له فلا يجوز العدول عنه حتى يدل على نسخه دليل كما في الشريعة الواحدة • واما قوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فان المشاركة في بعض الشريعة لا تمنع نسبتها بكمالها الى المبعوث نظرا الى الاكثر وبقية الادلة تندفع بكون الشريعة الاولى لم تثبت بطريق موثوق به بل قد اخبر الله بتحريف اهلها وتبديلهم . لذلك انكر النبي ﷺ على عمر كتاب التوراة • وصوب

معاذا في اعراضه عن كتبهم ، ولم يلزمه ولا الصحابة الرجوع اليها ولا البحث عنها، وانما الواجب الرجوع الى ما ثبتت منها بشرعنا كآية القصاص والرجم ونحوها وهو مما تضمنه الكتاب والسنة فيكون منهما فلا يجوز العدول الى الاجتهاد مع وجوده .

(الاصل الثاني من المختلف فيه قول الصحابي اذا لم يظهر له مخالف)

فروى انه حجة يقدم على القياس ويخص به العموم ، وهو قول مالك والشافعي في القديم وبعض الحنفية . وروى ما يدل على انه ليس بحجة وبه قال عامة المتكلمين والشافعي في الجديد واختاره ابو الخطاب ؛ لأن الصحابي يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو ولم تثبت عصمته . وكيف تجوز عصمة من يجوز عليهم الاختلاف وقد جوز الصحابة مخالفتهم فلم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما، فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الخلاف بينهم وتجويزهم مخالفتهم ثلاثة ادلة . وقال قوم : الحجة قول الخلفاء الراشدين لقوله عليه السلام (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين) . وذهب آخرون الى أن الحجة قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما لقوله عليه السلام «اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر» . ووجه الرواية الاولى قوله عليه السلام «اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» . فان قيل هذا خطاب لعوام عصره بدليل ان الصحابي غير داخل فيه . قلنا : اللفظ عام ، لكن خرج منه الصحابي بقرينة انهم الذين امر بتقليدهم وجعل الامر لغيرهم . ومن وجه آخر وهو ان الصحابة أقرب الى الصواب وأبعد من الخطأ لأنهم حضروا التنزيل وسمعوا كلام الرسول منه فهم اعلم بالتأويل واعرف بالمقاصد فيكون قولهم اولى كالعلماء مع العامة ، وما ذكروه من عدم العصمة فلا يلزم فان المجتهد غير معصوم ويلزم العامي تقليده وقول من خص الائمة بالاحتجاج بقولهم لا يصح لما ذكرنا من عموم الدليل في غيرهم وتخصيصهم بالامر بالاقتداء بهم يحتمل انه اراد الاقتداء بهم في سيرتهم وعدلهم وتحتمل انه ذكرهم لكونهم من جملة من يجب الاقتداء بهم .

فصل

واذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز للمجتهد الاخذ بقول بعضهم من غير دليل خلافا لبعض الحنفية وبعض المتكلمين انه يجوز ذلك ما لم ينكر على القائل قوله ، لأن اختلافهم اجماع على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين . ولهذا رجع عمر الى قول معاذ في ترك رجم المرأة ، وهذا فاسد فان قول الصحابة لا يزيد على الكتاب والسنة ، ولو تعارض دليلان من كتاب او سنة لم يجز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح ، ولأننا نعلم ان احد القولين صواب والآخر خطأ ولا نعلم ذلك الا بالدليل . وانما يدل اختلافهم على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين اما على الاخذ به فكلا ، واما رجوع عمر الى معاذ فلانه بان له الحق بدليله فرجع اليه .

الثالث : الاستحسان

ولا بد اولا من فهمه . وله ثلاثة معان : احدها ان المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب او سنة ، قال القاضي يعقوب : القول بالاستحسان مذهب احمد. رحمه الله : وهو ان تترك حكما الى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر . وان اختلف في تسميته فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى الثاني انه ما يستحسنه المجتهد بعقله ، حكى عن ابي حنيفة أنه قال هو حجة تمسكا بقوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه) ، و (اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم) وبقول النبي ﷺ «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» ولأن المسلمين استحسنوا دخول الحمام من غير تقدير أجرة وكذلك نظائره اذ التقدير في مثله قبيح فاستحسنوا تركه ، ولنا على افساده مسلكان : الاول ان هذا لا يعرف من ضرورة العقل ونظره ولم يرد من سمع متواتر ولا نقل آحاد ، ومهما انتفى الدليل وجب النفي ، الثاني انا نعلم باجماع الامة قبلهم على ان العالم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر في الادلة، والاستحسان من غير نظر حكم بالهوى المجرد فهو كاستحسان العامي ، وأي فرق بين العامي والعالم غير معرفة الادلة الشرعية وتمييز صحيحها عن فاسدها : ولعل مستند استحسانه وهم وخيال اذا عرض على الادلة لم يحصل منه طائل . روى عن

الشافعي رحمه الله انه قال : من استحسن فقد شرع ولما بعث معاذ الى اليمن لم يقل اني استحسن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط ، واما اتباع احسن ما انزل الينا من ربنا فواجب . فليبينوا أن هذا مما أنزل الينا فضلا عن ان يكون من احسنه . والخبر دليل على ان الاجماع حجة ولا خلف فيه ، ثم يلزمهم استحسان العوام والصبيان . فان فرقوا بأنهم ليسوا أهلا للنظر قلنا اذا كان لا ينظر في الادلة فأي فائدة في اهل النظر ؟ وما استشهدوا به لأجل المشقة في تقدير ذلك جريانه في عصر النبي ﷺ وتقريره مع معرفته به لأجل المشقة في تقدير الماء المصبوب في الحمام ومدة المقام ، والمشقة سبب الرخصة . ويحتمل ان يقال دخول الحمام مستباح بالقرينة والماء متلف بشرط العرض بقرينة حال الحمامي ، ثم ما يبذله له ان ارتضى الحمامي واكتفى به عوضا والا طالبه بالمزيد ان شاء . فهذا امر يقاس والقياس حجة . الثالث قولهم المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه وهذا هو بين ، فان مالا يعبر عنه لا يدري اهو وهم او تحقيق ، فلا بد من اظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة فلتصححه أو تزيفه .

الاستصلاح أو المصلحة المرسلة

الرابع من الاصول المختلف فيها : الاستصلاح ، وهو اتباع المصلحة المرسلة ، والمصلحة هي جلب المنفعة او دفع المضرة ، وهي على ثلاثة اقسام : قسم شهد الشرع باعتبارها فهذا هو القياس ، وهو اقتباس الحكم من معقول النص او الاجماع ، القسم الثاني ما شهد ببطلانه كايجاب الصوم بالوقاع في رمضان على الملك اذ العتق سهل عليه فلا ينزجر ، والكفارة وضعت للزجر فهذا لا خلاف في بطلانه لمخالفته النص ، وفتح هذا يؤدي الى تغيير حدود الشرع ، الثالث ما لم يشهد له بابطال ولا اعتبار معين ، وهذا على ثلاثة ضروب : احدها ما يقع في مرتبة الحاجات ، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة فذلك لا ضرورة اليه لكنه محتاج اليه لتحصيل الكفوء خيفة من الفوات واستقبالا للصلاح المنتظر في المال . الضرب الثاني ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات كاعتبار الولي في النكاح صيانة للمرأة عن مباشرة العقد لكونه مشعرا بتوقان نفسها الى الرجال فلا يليق ذلك بالمروءة ففوض ذلك الى الولي حملا

للخلق على احسن المناهج . ولو امكن تعليل ذلك بقصور رأي المرأة في انتقاد الأزواج وسرعة الاغترار بالظاهر لكان من الضرب الاول، ولكن لا يصح ذلك في سلب عبادتها . فهذان الضربان لا نعلم خلافا في انه لا يجوز التمسك بهما من غير اصل ، فانه لو جاز ذلك كان وضعا للشرع بالرأي ، ولما احتجنا الى بعثة الرسل، ولكان العامي يساوي العالم في ذلك فان كل احد يعرف مصلحة نفسه ، الضرب الثالث ما يقع في رتبة الضروريات وهي ما عرف من الشارع الالتفات اليها وهي خمسة : ان يحفظ عليهم دينهم وانفسهم وعقلهم ونسبهم ومالهم ، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتوع الداعي الى البدع صيانة لدينهم . وقضاؤه بالقصاص . اذ به حفظ النفوس ، وايجابه حد الشرب اذ به حفظ العقول ، وايجابه حد الزنا حفظا للنسل والانساب ، وايجابه زجر السارق حفظا للاموال . وتفويت هذه الاصول الخمسة والزجر عنها يستحيل . فذهب مالك وبعض الشافعيةالى ان هذه المصلحة حجة لأنا قد علمنا ان ذلك من مقاصد الشرع، وكون هذه المعاني مقصودة عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات ، فيسمى ذلك مصلحة مرسلة ، ولا نسميه قياسا ، لأن القياس يرجع الى اصل معين . والصحيح ان ذلك ليس بحجة ، لأنه ما عرف من الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق ، ولذلك لم يشرع المثلة وان كانت ابلغ الردع والزجر ، ولم يشرع القتل في السرقة وشرب الخمر ، فاذا اثبت حكما لمصلحة من هذه المصالح لم يعلم ان الشرع حافظ على تلك المصلحة باثبات ذلك الحكم كان وضعا للشرع بالرأي وحكما بالعقل المجرد كما حكي ان مالكا قال يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين ولا نعلم ان الشرع حافظ على مصلحتهم بهذا الطريق فلا يشرع مثله .

باب في تقاسيم الكلام والاسماء

اختلف في مبدأ اللغات : فذهب قوم الى انها توفيقية لأن الاصطلاح لا يتم الا بخطاب ومناداة وداع الى الوضع ، ولا يكون ذلك الا عن لفظ معلوم قبل الاجتماع للاصطلاح . وقال آخرون هي اصطلاحية اذ لا يفهم التوقيف ما لم يكن

لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق . وقال القاضي : يجوز ان تكون توفيقية ويجوز ان تكون اصطلاحية ويجوز ان يكون بعضها توفيقية وبعضها اصطلاحية وان يكون بعضها ثبت قياسا ، فان جميع ذلك متصور في العقل . اما التوقيف فان الله سبحانه قادر على ان يخلق لخلقه العلم بأن هذه الاسماء قصدت للدلالة على المسميات. وأما الاصطلاح فبأن تجتمع دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مهم وحاجتهم من تعرف الامور الغائبة فيبتدىء واحد ويتبعه آخر حتى يتم الاصطلاح . اما الواقع منها فلا مطمع في معرفته يقينا اذا لم يرد به نص ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته . ثم هذا امر لا يرتبط به تعبد عملي ؛ ولا يرهق الى اعتقاده في الخوض فيه فضول . فلا حاجة الى التطويل . والاشبه انها توفيقية لقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) فان قيل يحتمل انه الهمه وضع ذلك ثم نسبه الى تعليمه لأنه الهادي اليه . ويحتمل انه كان موضوعا قبل آدم بوضع خلق آخرين فعلمه ما تواضع عليه غيره . ويحتمل انه اراد السماء والارض وما في الجنة والنار دون الاسامي التي حدثت مسمياتها . قلنا هذا نوع تأويل يحتاج الى دليل .

فصل

قال القاضي يعقوب : يجوز أن تثبت الاسماء قياسا كتسمية النبيذ خمرا لعلمنا أن مسكر العنب انما سمى خمرا لأنه يخامر العقل اي يغطيه ، وقد جد هذا المعنى في النبيذ فيسمى به حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام «حرمت الخمرة لعينها» وبه قال بعض الشافعية . وقال ابو الخطاب وبعض الحنفية وبعض الشافعية: ليس هذا بمرضي . فانا ان عرفنا ان اهل اللغة خصوا مسكر عصير العنب باسم الخمر فوضعه لغيره اختراع من عندنا فلا يكون من لغتهم ، وان علمنا انهم وضعوه لكل مسكر فاسم الخمر ثابت للنبيذ توقيفا من جهتهم لا قياسا ، وان احتمل الامرين فلم تتحكم عليهم ونقول لغتكم هذه وقد رأيناهم يضعون الإسم لمعان ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته والقارورة من الزجاج لأنه يقر فيها المائعات ولا يتجاوزون بهذه الاسماء محلها وان كان المعنى عاما في غيره ؛ فاذا ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم لا سبيل الى اثباته ووضعه . قلنا : متى تحققنا انهم وضعوا الاسم لمعنى استدللنا على انهم وضعوه بازاء كل

ما فيه المعنى ، كما أنه اذا نص على حكم في صوره لمعنى علمنا أنه قصد اثبات الحكم في كل ما وجد فيه المعنى ، فالقياس توسيع مجرى الحكم ، واذا جاز قياس التصريف، فسموا فاعل الضرب ضاربا ومفعوله مضروبا فلم لا يجوز فيما نحن فيه وفيما استشهدوا به من الاسماء وضع الاسم لشيئين : الجنس والصفة ، ومتى كانت العلة ذات وصفين لم يثبت الحكم بدونهما .

فصل

في تقاسيم الاسماء

وهي أربعة اقسام : وضعية ، وعرفية ، وشرعية ، ومجاز مطلق . أما الوضعية فهي الحقيقة وهو اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي ، وأما العرفية فان الاسم يصير عرفيا باعتبارين : احدهما ان يخصص عرف الاستعمال من اهل اللغة الاسم ببعض مسمياته الوضعية كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدب . الاعتبار الثاني أن يصير الاسم شائعا في غير ما وضع له اولا بل هو مجاز فيه كالغائط والعذرة والرواية ، وحقيقة الغائط المطمئن من الارض والعذرة فناء الدار والرواية الجمل الذي يستقي عليه ، فصار أصل الوضع منسيا والمجاز معروفا سابقا الى الفهم الا أنه ثبت بعرف الاستعمال لا بالوضع الأول .

واما الشرعية فهي الأسماء المنقولة من اللغة الى الشرع ، كالصلاة والصيام والزكاة والحج . وقال قوم لم ينقل شيء بل الاسم باق على ما هو عليه في اللغة، لكن اشترط للصحة شروط : فالركوع او السجود شرط للصلاة لا من نفس الصلاة بدليل أمرين احدهما أن القرآن عربي والنبي ﷺ مبعوث بلسان قومه ولو قال أكرموا العلماء واراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم ، وان كان اللفظ المنقول اليه عربيا ، والثاني أنه لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف ، وهذا ليس بصحيح فان ما تصوره الشرع من العبادات ينبغي ان يكون لها أسام معروفة لا يوجد ذلك في اللغة الا بنوع تصرف اما النقل واما التخصيص ، وانكار ان الركوع والسجود والقيام والقعود الذي هو ركن الصلاة منها بعيد جدا ، وتسليم ان الشرع يتصرف في الفاظ اللغة بالنقل تارة والتخصيص اخرى على مثال تصرف اهل العرف اسهل وأولى مما ذكروه اذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب ، وقد سمى الله تعالى

الصلاة ايمانا بقوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم) وهذا لا يخرج هذه الاسامي عن ان تكون عربية كما قلنا في تصرف أهل اللغة ، ولا تسلب الاسم العربي عن القرآن كما لو اشتمل على مثلها من الكلمات الاعجمية على ما مضى ، وقوله كان يجب التوقيف على تصرفه فهذا انما يجب اذا لم يعلم مقصوده بالقرائن والتكرير مرة بعد اخرى فاذا فهم حصل الغرض ، وعند اطلاق هذه الالفاظ في لسان الشرع وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية دون اللغوية ، ولا يكون مجملا لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الاسامي على عرف الشرع لسائر الأحكام الشرعية وحكي عن القاضي انه يكون مجملا وهو قول بعض الشافعية ، والاولى ما قلناه .
واما المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح . ثم انه انما يصح بأمور : احدها : اشتراكهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة كاستعارة لفظ الاسد في الرجل الشجاع لاشتهار الشجاعة في الاسد الحقيقي ، ولا تصح استعارة الاسد في الرجل الابخر وان كان البخر موجودا في محل الحقيقة لكونه غير مشهور به . والثاني : لسبب المجاورة غالبا كتسمية المزادة راوية باسم الجمل الحامل لهالتجاورهما في الاعم الاغلب ، وتسمية المرأة ظعينة باسم الجمل الذي تظعن عليه للزومها اياه . وكذلك تسمية الفضلة المستقذرة غائطا وعذرة الثالث : اطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به كقولهم : الخمر محرمة والمحرم شربها ، والزوجة محللة والمحلل وطئها ، وكاطلاقهم السبب على المسبب ، وبالعكس . الرابع : حذفهم المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى (وأسأل القرية ـ وأشربوا في قلوبهم العجل) أي حب العجل . وكل مجاز فله حقيقة فيشيء آخر، اذ هو عبارة عن المستعمل في غير موضوعه فلا بد ان يكون لهموضوع،ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز ، اذ كون الشيء له موضوع لا يلزم ان يستعمل فيما عداه .

فصل

متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة . ولا يكون مجملا ان أن يدل دليل على انه أريد به المجاز . اذ لو جعلنا كل لفظ امكن التجوز فيه مجملا لتعذرت الاستفادة في اكثر الالفاظ واختل مقصود الوضع وهو التفاهم ؛ ولأن

واضع الاسم لمعنى انما وضعه ليكتفي به فيه فكأنه قال ما سمعتم هذه اللفظة فافهموا ذلك المعنى فيجب حمله عليه الا ان يغلب المجاز بالعرف كالاسماء العربية فتصير حينئذ الحقيقة كالمتروكة فانه لو قال رأيت غائطا او رواية لم تفهم منه الحقيقة فيصير الحكم للعرف ولا يصرف الى الحقيقة الا بدليل .

فصل

ويستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين : احدهما ان يكون احد المعنيين يسبق الى الفهم من غير قرينة ، والآخر لا يفهم الا بقرينة فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقا او يكون احد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقا ، والمعنى الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظه فيكون حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ . الثاني أن يصح الاشتقاق من احد اللفظين كالامر في الكلام حقيقة لأنه يصح منه أمر يأمر امرا وليس بحقيقة الشأن نحو قوله تعالى (وما أمر فرعون برشيد) لأنه لا يقال عنه أمر يأمر أمرا .

فصل

الكلام هو الاصوات المسموعة والحروف المؤلفة . وهو ينقسم الى مفيد وغير مفيد . وأهل العربية يخصون الكلام بما كان مفيدا ، وهو الجملة المركبة من مبتدأ وخبر أو فعل وفاعل أو حرف نداء واسم ، وما عداه ان كان لفظة واحدة فهي كلمة وقول . وان كثر فهو كلم وقول . والعرف ما قلناه ، مع انه لا مشاحة في الاصطلاح .

والكلام المفيد ينقسم ثلاثة اقسام : نص ، وظاهر ، ومجمل .

القسم الاول النص : وهو ما يفيد بنفسه من غير احتمال كقوله تعالى (تلك عشرة كاملة) وقيل هو الصريح في معناه . وحكمه ان يصار اليه ولا يعدل عنه الا بنسخ . وقد يطلق اسم النص على الظاهر ولا مانع منه فان النص في اللغة بمعنى الظهور كقولهم نصت الظبية رأسها اذا رفعته واظهرته ، قال امرؤ القيس :

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش   اذا هي نصته ولا بمعطل

ومنه سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه ، الا أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه اولا دفعا للترادف والاشتراك عن الالفاظ فانه على خلاف الاصل ، وقد يطلق النص على مالا يتطرق اليه احتمال لا يعضده دليل ، فان تطرق اليه احتمال لا دليل عليه فلا يخرجه عن كونه نصا .

القسم الثاني الظاهر : وهو ما يسبق الى الفهم منه عند الاطلاق معنى مع تجويز غيره ، وان شئت قلت ما احتمل معنيين هو في احدهما اظهر فحكمه ان يصار الى معناه الظاهر ولا يجوز تركه الا بتأويل . والتأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر الى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر ، الا ان الاحتمال يقرب تارة ويبعد اخرى : وقد يكون الاحتمال بعيدا جدا فيحتاج الى دليل في غاية القوة ، وقد يكون قريبا فيكفيه ادنى دليل ، وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج دليلا متوسطا .

والدليل يكون قرينة ، أو ظاهرا آخر ، او قياسا راجحا : ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير الى الترجيح .

وكل متأول يحتاج الى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه ثم الى دليل صارف له ، وقد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها وآحادها لا تدفعه . مثاله تأويل الحنفية قول النبي ﷺ لغيلان بن سلمة حيث أسلم عشرة نسوة «أمسك منهن اربعا وفارق من سواهن» بالانقطاع عنهن وترك نكاحهن ، وعضدوه بالقياس الا ان في الحديث قرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى من الاحتمال أحدهما : انه لم يسبق الى افهام الصحابة الا الاستدامة فانهم لو فهموه لكان هو السابق الى افهامنا . والثاني أنه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره ، وابتداء النكاح لا يصح الا برضاء المرأة . الثالث : انه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لئلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة ، وما احوج حديث العهد بالاسلام الى معرفة شرائط النكاح ، الرابع : أن ابتداء النكاح لا يختص بهن فكان ينبغي أن يقول انكح اربعا مما شئت . ومثال التأويل في العموم القوي قوى الحنفية في قول النبي ﷺ «ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل» قالوا هذا محمول على الامة فثناهم عن قولهم فلها المهر بما استحل من فرجها

فان مهر الامة للسيد فعدلوا الى المكاتبة وهذا تعسف ظاهر لأن العموم قوي والمكاتبة نادرة بالاضافة الى النساء وليس من كلام العرب ارادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه ضد العموم الا بقرينة تقترن باللفظ وليس قياس النكاح على المال والاناث على الذكور قرينة مقترنة باللفظ تصلح لتنزيله على صورة نادرة • ودليل ظهور قصد التعميم امور : الاول : انه صدر بأي . وهي من كلمات الشرط ولم يتوقف في عموم • ادوات الشرط جماعة ممن خالف في صيغ العموم • الثاني انه أكد بما وهي من مؤكدات العموم • الثالث انه رتب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء : ولو اقترح على العربي الفصيح ان يأتي بصيغة دالة على العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة ، ونعلم أن الصحابة لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة ، ولو سمعنا نحن هذه الصيغة لم نفهم منها المكاتبة ، ولو قال القائل اردت المكاتبة لنسب الى الالغاز ؛ ولو أخرج المكاتبة وقال ما خطرت ببالي لم يستنكر • فما لم يخطر على البال الا باخطار كيف يجوز قصر العموم عليه • وقد قيل في تأويل قوله عليه السلام «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» تحمله على القضاء انه من هذا القبيل ، لأن التطوع غير مراد فلا ينفي الا الغرض الذي هو ركن الدين وهو صوم رمضان ، والقضاء والنذر يجب بأسباب عارضة فهو كالمكاتبة في مسألة النكاح • والصحيح انه ليس ندرة هذا كندرة المكاتبة ، وأن الغرض أسبق الى الفهم فيحتاج هذا التخصيص الى دليل قوي وليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبة • وعند هذا يعلم ان اخراج النادر قريب والقصر على النادر ممتنع وبينهما درجات تتفاوت في البعد والقرب ولكل مسألة ذوق يجب ان تفرد بنظر خاص ويليق ذلك بالفروع •

القسم الثالث . المجمل : وهو ما يفهم منه عند الاطلاق معنى ، وقيل ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر وذلك مثل الألفاظ المشتركة كلفظة العين المشتركة بين الذهب والعين الناظرة وغيرهما • والقرء للحيض والطهر ، والشفق للبياض والحمرة • وقد يكون الاجماع في لفظ مركب كقوله تعالى (أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح) متردد بين الزوج والولي •

وقد يكون بحسب التصريف • كالمختار يصلح للفاعل والمفعول •

وقد يكون لأجل حرف محتمل • كالواو تصلح عاطفة ومبتدأة • ومن تصلح للتبعيض • وابتداء الغاية ، والجنس ، وامثال ذلك ، فحكم هذا التوقف فيه حتى يتبين المراد منه • فأما قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) ونحوها فليس بمجمل ، لظهوره من جهة العرف في تحريم الاكل ، والعرف كالوضع ولذلك قسمنا الاسماء الى عرفية ووضعية . ومن انس بتعارف اهل اللغة على انهم يريدون بقوله (حرمت عليكم) الطعام الاكل دون اللمس والنظر ، وحرمت عليك الجارية الوطء ، يذهبون في تحريم كل عين الى تحريم ما هي معدة له وهذا اختيار ابي الخطاب وبعض الشافعية؛ وحكى عن القاضي انه مجمل لأن الاعيان لا تتصف بالتحريم حقيقة وانما يحرم فعل ما يتعلق بها فلا يدري ما ذلك الفعل في الميتة أكلها أم بيعها ام النظر اليها ام لمسها وهذا قول جماعة من المتكلمين ، وقد ذكرنا ان هذا ظاهر من جهة العرف في الأكل والتصريح يكون بالوضع تارة وبالعرف اخرى . وقول الله تعالى (وأحل الله البيع) ليس بمجمل وانما هو لفظ عام فيحمل على عمومه ، وقال القاضي وهو مجمل •

فصل

وقول النبي ﷺ « لا صلاة الا بطهور » ليس بمجمل، وقال الحنفية هو مجمل لأن المراد به نفي حكمه اذ لا يمكن حمل اللفظ على نفي صورة الفعل فيكون خلفا وليس حكم اولى من حكم • قلنا اذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية لم يحتج الى اضمار الحكم ، وانما يصار الى الاضمار اذا لم يكن حمل اللفظ على ما أضيف اليه اللفظ • فان قيل فالفاسدة تسمى صلاة • قلنا ذلك مجاز لكونها على صورة الصلاة والكلام يحمل على حقيقته والصحيح ان يحمل ذلك على نفي الصحة • وجهه انه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته كقولهم لا علم الا ما نفع ، ولا عمل الا بنية ولا بلدة الا بسلطان • يراد به نفي الفائدة والجدوى • ولو قضينا بالصحة لم تنتف الفائدة فيكون على خلاف العرف • ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية فانه ان اريد بالصلاة الشرعية الصورة لم يمكن حمل اللفظ عليه لكونه خلفا ، وان فسرت بالفعل مع الحكم لم يصح لأن الصلاة

يؤمر بها وينهى عنها ، والامر والنهي انما يتعلق بالفعل الذي يمكن الاتيان به وتركه .

فصل

وقول النبي ﷺ «لا عمل الا بنية» يدل على نفي الاجزاء وعدمه لما ذكرنا من العرف . فليس هذا من المجملات ، بل هو من المألوف في العرف ، وكل هذا نفي لما لا ينتفي وهو صدق ، لأن المراد نفي مقاصده لا نفي ذاته .

فصل

وقوله عليه السلام «رفع عن امتي الخطأ والنسيان» المراد به رفع حكمه ، فانا علمنا انه لم يرد رفع صورته لأن كلامه يجل عن الخلف . وقيل المراد رفع حكمه الذي هو المؤاخذة لا نفي الضمان ولزوم القضاء ، لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل عاما في كل حكم كما لم يجعل قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) عاما في كل حكم ، بل لا بد من اضمار فعل يضاف النفي اليه . فهاهنا لا بد من اضمار حكم يضاف الرفع اليه ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع . وقد كان يفهم من قولهم رفعت عنك الخطأ المؤاخذة به والعقاب ، والضمان لا يجب للعقاب خاصة بل قد يجب امتحانا لثياب عليه ، ولهذا يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة ويجب على المضطر مع وجوب الاتلاف ويجب عقوبة على قاتل الصيد، وأكثر ما يقال انه ينتفي الضمان الذي يجب عقوبة قال ابو الخطاب : وهذا لا يصح لأنه لو اراد نفي الاثم لم يكن لهذه الامة فيه مزية فان الناسي لا يكلف في كل شريعة ، ولأنه لما أضاف الرفع الى ما لا ترتفع ذاته اقتضى رفع ما يتعلق به ليكون وجوده وعدمه واحدا ، كما انه لما اضاف النفي الى مالا تنتفي ذاته انتفى حكمه ليكون وجوده وعدمه واحدا .

فصل فى البيان

البيان والمبين في مقابلة المجمل واختلف في البيان فقيل هو الدليل وهو ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى علم او ظن . وقيل هو اخراج الشيء من الاشكال

الى الوضوح • وقيل هو ما دل على المراد بما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد • وقد قيل هذان الحدان يختصان المجمل ، وقد يقال لمن دل على شيء بينه وهذا بيان حسن وان لم يكن مجملا ، والنصوص المعربة عن الأحكام ابتداء بيان وليس ثم اشكال • ولا يشترط ايضا حصول العلم للمخاطب فانه يقال بين له غير انه لم يتبين • ثم البيان يحصل بالكلام • وبالكتابة ككتابة النبي ﷺ الى عماله في الصدقات ، وبالاشارة كقوله الشهر هكذا وهكذا واشار بأصابعه ، وبالفعل كتبيينه الصلاة والحج بفعله • فان قيل انما حصل البيان بقوله(صلوا كما رأيتموني اصلي) و «وخذوا عني مناسككم» قلنا هذا اللفظ لا تعلم منه الصلاة والمناسك ، وانما بان وعلم بفعله ، والبيان بالفعل ادل على الصفة وأوقع في الفهم من الصفة بالقول لما في المشاهدة من المزيد عن الاخبار •

وقد يبين جواز الفعل بالسكوت عنه ، فان النبي ﷺ لا يقر على الخطأ ، فكل مقيد من الشارع بيان •

ويجوز تبيين الشيء بأضعف منه كتبيين آي الكتاب بأخبار الآحاد •

فصل

ولا خلاف في انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة • واختلف في تأخيره عن وقت الخطاب الا وقت الحاجة • فقال ابن حامد والقاضي يجوز وبهقال أكثر الشافعية وبعض الحنفية ، وقال ابو بكر عبد العزيز وابو الحسن التميمي لا يجوز ذلك وهو قول اهل الظاهر والمعتزلة • ووجهه ثلاثة امور : احدها ان الخطاب يراد لفائدته وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه ولا يجوز ان يقال ابجد هوز يراد به وجوب الصلاة ثم يبينه فيما بعد • والثاني : انه لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية لأنه لا يفهم معناه ولا يسمع الا لفظه • والثالث : انه لا خلاف انه لو قال في خمس من الابل شاة يريد به في خمس من البقر لم يجز لأنه تجهيل في الحال وايهام الخلاف المراد • وكذا قوله اقتلوا المشركين يوهم قتل كل مشرك فاذا لم يبين للتخصيص فهو تجهيل في الحال • ولو اراد بالعشرة سبعة لم يجز الا بقرينة الاستثناء كذلك العام لا يجوز ان يراد به الخصوص الا بقرينة متصلة مبينة فان لم يكن بقرينة فهو تغيير للوضع • وقال آخرون يجوز تأخير بيان

المجمل ولا يجوز تأخير بيان للتخصيص في العموم فانه يوهم العموم فمتى اريد به الخصوص ولم يبين مراده أوهم ثبوت الحكم في صورة غير مرادة ، والمجمل بخلاف هذا فانه لم يفهم منه شيء ، ولنا الاستدلال بوقوعه في الكتاب والسنة قال الله سبحانه (فاتبع قرآنه ثم أن علينا بيانه ـ الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) وثم للتراخي ، وقال (ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) ولم يفصل الا بعد السؤال ، وقال في خمس الغنيمة (ولذي القربى) واراد بني هاشم وبني المطلب ولم يبينهم فلما منع بني نوفل وبني عبد شمس سئل عن ذلك فقال «انا وبني المطلب ولم نفترق في جاهلية ولا اسلام» . وقال لنوح (احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول) فتوهم نوح عليه السلام ان أبنه من أهله حتى بين الله تعالى له . وقال (وأقيموا الصلاة) وبين المراد بصلاة جبريل بالنبي ﷺ في اليومين ، وبان المراد بقوله تعالى (وآتوا الزكاة) بقول النبي ﷺ «في اربعين شاة شاة ـ وليس فيما دون خمسة او سق صدقة» وبأن المراد بقوله (ولله على الناس حج البيت) بفعله لقوله «خذوا عني مناسككم» والنكاح والارث اصلهما في الكتاب وبينهما النبي ﷺ متراخيا بالتدريج من يرث ومن لا يرث ومن يحل نكاحه ومن يحرم . وقوله (وجاهدوا) عام ثم قال (ليس على الضعفاء وعلى المرضى) . وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده وهذا لا سبيل الى انكاره، وان تطرق الاحتمال الى بعض هذه الاستشهادات فلا لتطرق الى الجميع .

المسلك الثاني : انه يجوز تأخير النسخ بل يجب ، والنسخ بيان الوقت فيجوز ان يرد بلفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام ثم ينسخ بعد حصول اعتقاد اللزوم في الدوام . اما قولهم لا فائدة في الخطاب بمجمل فغير صحيح فانه قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) يعرف وجوب الايتاء ووقته وانه حق المال ويمكن العزم على الامتثال والاستعداد له ولو عزم على تركه عصي ، وقوله تعالى (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) يعرف امكان سقوط المهر بين الزوج والولي فهو كالأمر اذا لم يتبين انه للايجاب او للندب وانه على الفور ام على التراخي فقد افاد اعتقاد الاصل وان خلا من كمال الفائدة ، وليس ذلك مستنكرا بل واقع في الشريعة والعادة بخلاف ابجد هوز فانه لا فائدة فيه اصلا . والتسوية بينه ايضا وبين

الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير صحيحة لما ذكرنا • ثم لا يمتنع ان يخاطب رسول الله ﷺ جميع اهل الارض بالقرآن وينذر به من بلغه من الزنج وغيرهم ويشعرهم اشتماله على اوامر يعرفهم المترجم • وكيف يبعد هذا ونحن نجوز كون المعدوم مأمورا على تقدير الوجود فأمر الاعجمي على تقدير البيان اقرب ، وههنا يسمى خطابا لحصول اصل الفائدة • واما الثالث فانما يلزم ان لو كان العام نصا في الاستغراق ولا كذلك بل هو ظاهر وارادة الخصوص به من كلام العرب فمن اعتقد العموم قطعا فذلك لجهله بل يعتقد انه محتمل للخصوص وعليه الحكم بالعموم ان خلى والظاهر وينتظر ان بينه على الخصوص • اما ارادة السبعة بالعشرة والبقرة بالابل فليس من كلام العرب بخلاف ما ذكرناه •

باب الامر

الامر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء وقيل هو قول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وهو فاسد اذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الامر والحد ينبغي ان يعرف المحدود فيفضي الى الدور • وللامر صيغة مبينة تدل بمجردها على كونها امرا اذا تعرت عن القرائن وهي أفعل للحاضر وليفعل للغائب هذا قول الجمهور وزعمت فرقة من المبتدعة انه لا صيغة للامر بناء على خيالهم ان الكلام معنى قائم بالنفس فخالفوا الكتاب والسنة وأهل اللغة والعرف • اما الكتاب فان الله تعالى قال لزكريا (آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا • فخرج على قومه من المحراب فأوحى اليهم ان سبحوه بكرة وعشيا) فلم يسم اشارته اليهم كلاما ، وقال لمريم (فقولي اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا) فالحجة فيه مثل الحجة في الاول ، واما السنة فان النبي ﷺ قال «ان الله عفا لأمتي عما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل به» وقال لمعاذ «امسك عليك لسانك • قال وانا لمؤاخذون بما نقول ؟ قال ثكلتك امك وهل يكب الناس على مناخرهم الا حصائد السنتهم» • وقال «اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين» • ولم يرد بذلك ما في النفس واما اهل اللسان فانهم اتفقوا عن آخرهم على أن الكلام اسم وفعل وحرف • واتفق الفقهاء باجمعهم على أن من حلف لا يكلم فحدث نفسه بشيء دون ان ينطق بلسانه لم يحنث ولو نطق حنث • وأهل العرف كلهم يسمون

الناطق متكلما ومن عداه ساكتا او اخرس . ومن خالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ واجماع الناس كلهم على اختلاف طبقاتهم فلا يعتد بخلافه . فأما الدليل على ان هذه صيغة الامر فاتفاق اهل اللسان على تسمية هذه الصيغة امرا، ولو قال رجل لعبده اسقني ماء عد آمرا وعد العبد مطيعا بالامتثال عاصيا بالترك مستحقا للادب والعقوبة . فان قيل هذه الصيغة مشتركة بين الايجاب كقوله أقم الصلاة والندب كقوله فكاتبوهم ، والاباحة كقوله فاصطادوا .. والاكرام كقوله ادخلوها بسلام . والاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم . والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم والتعجيز كقوله كونوا حجارة او حديدا . والتسخير كقوله كونوا قردة . والتسوية كقوله اصبروا او لا تصبروا . والدعاء كقوله اللهم اغفر لي . والخبر كقوله أسمع بهم وابصر وقول النبي ﷺ اذا لم تستح فاصنع ما شئت . والتمني كقول الشاعر :

الا ايها الليل الطويل الا انجلي

فالتمني يكون تحكما . قلنا هذا لا يصح لوجهين : أحدهما مخالفة أهل اللسان فانهم جعلوا هذه الصيغة امرا وفرقوا بين الامر والنهي فقالوا باب الامر افعل وباب النهي لا تفعل ، كما ميزوا بين الماضي والمستقبل ، وهذا امر نعلمه بالضرورة عن كل لسان من العربية والعجمية والتركية وسائر اللغات لا يشككنا فيه اطلاق مع قرينة التهديد ونحوه في نوادر الاحوال . الثاني ان هذا يفضي الى سلب فائدة كبيرة من الكلام واخلاء الوضع عن كثير من الفائدة . وفي الجملة فالاشتراط على خلاف الاصل لأنه يخل بفائدة الوضع وهو الفهم ، والصحيح ان هذه صيغة الامر ثم تستعمل في غيره مجازا مع القرينة كاستعمال الفاظ الحقيقة بأسرها في مجازها .

فصل

ولا يشترط كون الأمر أمراً ارادة الآمر في قول الأكثرين . وقالت المعتزلة انما يكون امرا بالارادة . وحده بعضهم بانه ارادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء . قالوا لأن الصيغة مترددة بين اشياء فلا ينفصل الامر منها مما ليس بأمر الا الارادة ، ولأن الصيغة ان كانت امرا لذاتها فهو باطل بلفظ التهديد او لتجردها

عن القرائن فيبطل بكلام النائم والساهي ، فثبت ان المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو غرضه ايقاع المأمور به وهو نفس الارادة • ولنا ان الله أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ولم يرده منه وامر ابليس بالسجود ولم يرده منه اذ لو اراده لوقع فان الله تعالى فعال لما يريد • دليل ثان ان الله تعالى أمر بأداء الامانات بقوله (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) ثم لو ثبت انه لو قال والله لأؤدين امانتك اليك غدا ان شاء الله فلم يفعل لم يجب ولو كان مراد الله لوجب أن يحنث فان الله تعالى قد شاء ما أمره من اداء أماناته • دليل آخر ان دليل الامر ما ذكرناه عن أهل اللسان وهم لا يشترطون الارادة • ودليل آخر انا نجد الامر متميزا عن الارادة ، فان السلطان لو عاتب رجلا على ضرب عبده فمهد عذره بمخالفة امره فقال له بين يدي الملك اسرج الدابة وهو لا يريد ان يسرج لما فيه من خطر الهلاك للسيد ولأنه قصد تمهيد عذره ولا يتمهد الا بمخالفته وتركه امتثال امره • وهو امر لولاه لما تمهد العذر، وكيف لا يكون امرا وقد فهم العبد والملك والحاضرون منه الامر • فأما الاشتراك في الصيغة فقد اجبنا عنه ، ولأننا قد حددنا الامر بانه استدعاء الفعل بالقول ومع التهديد لا يكون استدعاء • وهذا الجواب عن الكلام الثاني فانا نقول هي امر لكونها استدعاء على وجه الاستعلاء ، ويخرج من هذا النائم والساهي فانه لا يوجد على وجه الاستعلاء •

(مسألة) اذا ورد الامر متجردا عن القرائن اقتضى الوجوب في قول الفقهاء وبعض المتكلمين ، وقال بعضهم يقتضي الاباحة لأنها ادنى الدرجات فهي مستيقنة فيجب حمله على اليقين • وقال بعض المعتزلة يقتضي الندب ، لأنه لا بد من تنزيل الامر على اقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاؤه وان فعله خير من تركه . وهذا معلوم • اما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه ، ولأن الامر طلب ، والطلب يدل على حسن المطلوب لا غير ، والمندوب حسن فيصح طلبه . وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليها مطلق الامر ولا يلزم منه ، ولأن الشارع امر بالمندوبات والواجبات معا فعند وروده يحتمل الامرين معا فيحمل على اليقين • وقالت الواقفية : هو على الوقف حتى يرد الدليل ببيانه . لأن كونه موضوعا لأحد هذه الاقسام اما ان يعلم بنقل او عقل ، ولم يوجد احدهما فيجب التوقف فيه • ولنا ظواهر الكتاب والسنة والاجماع وقول اهل اللسان • اما

الكتاب فقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب أليم) حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الامر فلولا انه مقتض للوجوب ما لحقه ذلك. وايضا قول الله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا ان يكون لهم الخيرة من أمرهم) وقوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) ذمهم على ترك امتثال الامر والواجب ما يذم بتركه. ومن السنة ما روى عن البراء بن عازب ان النبي ﷺ امر اصحابه بفسخ الحج الى العمره فردوا عليه القول فغضب ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضبان فقالت: من اغضبك أغضبه الله؟ فقال: (ومالي لا اغضب وانا آمر بالامر فلا اتبع) فان قيل: هذا في أمر اقترن به ما دل على الوجوب. قلنا: النبي ﷺ انما علل غضبه بتركهم اتباع أمره ولولا أن أمره للوجوب لما غضب من تركه وقول النبي ﷺ «لولا ان اشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» والندب غير شاق فدل على أن امره اقتضى الوجوب. وقوله عليه السلام لبريرة «لو راجعتيه فقالت. اتأمرني يا رسول الله؟ قال: انما انا شافع فقالت: لا حاجة لي فيه» واجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب اليها فدلنا ذلك على ان امره للايجاب. الثالث اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم اجمعوا على وجوب طاعة الله تعالى وامتثال اوامره من غير سؤال النبي ﷺ عما عنى بأوامره، وأوجبوا أخذ الجزية من المجوس بقوله «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» وغسل الاناء من الولوغ بقوله «فليغسله سبعا» والصلاة عند ذكرها بقوله «فليصلها اذا ذكرها» واستدل ابو بكر رضي الله عنه على ايجاب الزكاة بقوله تعالى (وآتوا الزكاة) ونظائر ذلك مما لا يخفى يدل على اجماعهم على اعتقاد الوجوب. الرابع ان اهل اللغة عقلوا من اطلاق الامر الوجوب لأن السيد لو أمر عبده فخالفه حسن عندهم لومه وتوبيخه وحسن العذر في عقوبته بمخالفة الامر. والواجب ما يعاقب بتركه او يذم بتركه، فان قيل انما لزمت العقوبة لأن الشريعة اوجبت ذلك. قلنا انما اوجبت طاعته اذا اتى السيد بما يقتضي الايجاب ولو اذن له في الفعل او حرمه عليه لم يجب عليه؛ ولأن مخالفة الأمر معصية قال الله تعالى (لا يعصون الله ما امرهم) وقال (افعصيت امري) ويقال امرتك فعصيتني، وقال الشاعر:

امرتك امرا جازما فعصيتني

والمعصية موجبة للعقوبة قال الله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا) واما قول من قال نحمله على الاباحة لأنه اليقين فهو باطل ، فان الامر استدعاء وطلب ، والاباحة ليست طلبا ولا استدعاء بل اذن له واطلاق • وقد ابعد من جعل قوله افعل مشتركا بين الاباحة والتهديد الذي هو المنع والاقتضاء، فانا ندرك في وضع اللغات كلها تفرقة بين قولهم افعل ولا تفعل وان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى لو قدرنا انتفاء القرائن كلها يسبق الى الافهام اختلاف معاني هذه الصيغ . ونعلم قطعا انها ليست اسامي مترادفة على معنى واحد ، كما ندرك التفرقة بين قولهم قام ويقوم في ان هذا ماض وذاك مستقبل ، وهذا امر يعلم ضرورة ولا يشككنا فيه اطلاق مع قرينة التهديد • وبالطريق الذي نعرف انه لم يوضع للتهديد يعلم انه لم يوضع للتخيير ، وقول من قال هو للندب لأنه اليقين لا يصح لوجهين : احدهما انا قد بينا ان مقتضى الصيغة الوجوب بما ذكرنا من الادلة ، والثاني ان هذا انما يصح ان لو كان الوجوب ندبا وزيادة ولا كذلك لانه يدخل في حد الندب جواز الترك وليس بموجود في الوجوب • واما اهل الوقف فغاية ما معهم المطالبة بالادلة وقد ذكرناها ، ثم قد سلموا ان الامر اقتضى ترجيح الفعل على الترك فيلزمهم ان يقولوا بالندب ويتوقفوا فيما زاد كقول اصحاب الندب • اما القول بأن الصيغة لا تفيد شيئا فتسفيه لواضع اللغة واخلاء للوضع عن الفائدة بمجرده ، وان توقفوا لمطلق الاحتمال لزمهم التوقف في الظواهر كلها وترك العمل بما لا يفيد القطع واطراح اكثر الشريعة فان اكثرها انما ثبت بالظنون •

فصل

اذا وردت صيغة الامر بعد الحظر اقتضت الاباحة وهو ظاهر قول الشافعي، وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر ، لعموم ادلة الوجوب، ولأنها صيغة امر مجردة عن قرينة اشبهت ما لم يتقدمه حظر ، ولأن صيغة الامر اقتضت نسخ الحظر ، وقد ينسخ بايجاب وينسخ باباحة واذا احتمل الامرين بقي الامر على مقتضاه في الوجوب ، ولأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضيا له فكذلك الامر بعد الحظر ، وقاله قوم ان ورد الامر بعد الحظر بلفظة افعل كقولنا ، وان ورد بغير هذه الصيغة كقولهم انتم مأمورون بعد الاحرام

بالاصطياد كقولهم ، لأنه في الأول انصرف بعرف الاستعمال الى رفع الذم فقط حتى رجع حكمه الى ما كان . وفي الثاني لا عرف له في الاستعمال فيبقى على ما كان • ولنا ان عرف الاستعمال في الامر بعد الحظر الاباحة بدليل ان اكثر اوامر الشرع بعد الحظر للاباحة كقوله تعالى (فاذا حللتم فاصطادوا ــ فاذا قضيت الصلاة فانتشروا ــ فاذا تطهرن فأتوهن) وقول النبي ﷺ «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ــ ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم ــ ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاوعية كلها ولا تشربوا مسكرا» وفي العرف ان السيد لو قال لعبده لا تأكل هذا الطعام ثم قال كله ، او قال لأجنبي ادخل داري وكل من ثماري اقتضى ذلك رفع الحظر دون الايجاب ولذلك لا يحسن اللوم والتوبيخ على تركه ، فان قيل فقد قال الله تعالى (فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين) قلنا ما استفيد وجوب القتل بهذه الآية بل بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ــ وقاتلوا ائمة الكفر) وأما أدلة الوجوب فانما تدل على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له بدليل المندوب وغيرها ، وتقدم الحظر قرينة صارفة لما ذكرناه، وقولهم ان النسخ يكون بالايجاب قلنا النسخ انما يكون بالاباحة التي تضمنها الايجاب زائد لا يلزم من النسخ ولا يستدل به عليه ، واما النهي بعد الايجاب فهو مقتض لاباحة الترك كقوله عليه السلام «توضؤوا من لحوم الابل ولا تتوضؤوا من لحوم الغنم» وان سلمنا فالنهي آكد •

فصل

الامر المطلق لا يقتضي التكرار في قول اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو اختيار ابي الخطاب ، وقال القاضي وبعض الشافعية يقتضي التكرار لأن قوله صم ينبغي ان يعم كل زمان ، كما ان قوله اقتلوا المشركين يعم كل مشرك ، لأن اضافة الامر الى جميع الزمان كاضافة لفظ المشترك الى جميع الاشخاص ، ولأن الامر بالشيء نهى عن ضده ؛ وموجب النهي ترك المنهي ابدا فليكن موجب الامر فعل الصوم هذا ان ذمته تبرأ بالمرة الواحدة لأن وجوبها معلوم الزيادة لا دليل عليها ولم ابدا فان قوله صم معناه لا تفطر وقوله لا تفطر يقتضي التكرار ابدا ، ولأن الامر يقتضي العزم والفعل ثمراته تقتضي العزم على التكرار فكذلك الموجب الآخر •

وقيل : ان الامر على شرط اقتضى التكرار والا فلا يقتضيه لأن تعليق الحكم بالشرط كتعلقه بالعلة ، ثم ان الحكم يتكرر بتكرر علته فكذلك يتكرر بتكرر شرطه ولأنه اختصاص له بالشرط الاول دون بقية الشروط ودليل اعتباره النهي المعلق على شرط ، وقيل ان كرر لفظ الامر كقوله صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين اقتضى التكرار طلبا لفائدة الامر الثاني وحملا له على مقتضاه في الوجود والندب كالاول وحكى هذا القول عن ابي حنيفة واصحابه ؛ ولنا ان الامر خال عن التعرض لكمية المأمور به اذ ليس في نفس اللفظ تعرض للعدد ولا هو موضوع لآحاد الاعداد وضع اللفظ المشترك لكنه محتمل للاتمام ببيان الكمية ، فهو كقوله اقتل لا نقول هو مشترك بين زيد وعمرو ولا فيه تعرض لهما ، فتفسيره بهما او بأحدهما زيادة على كلام ناقص باتمامه بلفظ دل على تلك الزيادة لا بمعنى البيان ، فحصل من هذا ان ذمته تبرأ بالمرة الواحدة لأن وجوبها معلوم الزيادة لا دليل عليها ولم يتعرض اللفظ لها فصار الزائدة كما قبل الأمر فانا نقطع بانتفاء الوجوب ، فقوله صم أزال القطع في مرة واحدة فصار كما كان ، ويعتضد هذا باليمين والنذر والوكالة والخبر بيانه انه لو قال، والله لأصومن او علي ان أصوم بر بصوم يوم ، ولو قال لوكيله طلق زوجتي لم يكن له اكثر من تطليقة ، ولو امر عبده بدخول الدار او بشراء متاع خرج عن العهدة بمرة واحدة ولم يحسن لومه ولا توبيخه . ولو قال صمت او سوف اصوم صدق بمرة واحدة . فان قيل فلم حصل الاستفسار عنه ؟ قلنا هذا يلزمكم ان كان يقتضي التكرار فلم حسن الاستفسار ، ثم يبطل بما ذكرناه من الامثلة بحسن الاستفسار مع انه لا يقتضي التكرار ، ثم انه احسن الاستفسار لأنه محتمل له لما ذكرناه ، وقولهم ان صم عام في الزمان ليس بصحيح اذ لا يتعرض للزمان بعموم ولا خصوص لكن الزمان من ضرورته كالمكان ولا يجب عموم الاماكن بالفعل كذا الزمان ، وليس هذا نظير قولنا اقتلوا المشركين بل نظيره قولهم صم الايام ، ونظير مسألتنا قوله اقتل مطلقا فانه لا يقتضي العموم في كل من يمكن قتله . الفرق بين الامر والنهي ان الامر يقتضي وجود المأمور مطلقا والنهي يقتضي ان لا يوجد مطلقا والنفي المطلق يعم والوجود المطلق لا يعم ، فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقا وما انتفى فما انتفى مطلقا ، لذلك افترقا في اليمين والنذر والتوكيل والخبر ، ولأن الامر يقتضي الاثبات والنهي يقتضي النفي ، والنفي في النكرة يعم والاثبات المطلق لا يعم . وتحقيقه انه لو

قال لا تفعل مرة واحدة اقتضى العموم ولو قال افعل مرة واحدة اقتضى التخصيص بلا خلاف ، وقولهم ان الامر بالشيء نهي عن ضده قلنا انما هو نهي عما يعقب الامتثال فكأن النهي مقيد بزمن امتثال الامر ، وقولهم ان الامر يقتضي الاعتقاد على الدوام قلنا يبطل بما لو قال افعل مرة واحدة والفرق بين الفعل والاعتقاد ان الاعتقاد ما وجب بهذا الامر انما وجب باخباره انه يجب اعتقاد اوامره فمتى عرف الامر ولم يعتقد وجوبا كان مكذبا وقولهم ان الحكم يتكرر بتكرر العلة فكذا الشرط ، قلنا العلة تقتضي حكمها فيوجد بوجودها، والشرط لا يقتضي وانما هو بيان لزمان الحكم فاذا وجد ثبت عنده ما كان يثبت بالامر المطلق كاليمين والنذر وسائر ما استشهدنا به . وقولهم ان الواجب يتكرر بتكرر اللفظ لا يصح فان اللفظ الثاني دل على ما دل عليه اللفظ الاول فلا يصح حمله على واجب سواه ، ولذلك لو كرر اليمين فقال والله لأصومن والله لأصومن بر بصوم واحد . وقد نقل ان النبي ﷺ قال والله لأغزون قريشا ثلاثا ثم غزاهم غزوة الفتح ، ولو كرر لفظ النذر لكان الواجب به واحدا وفائدة اللفظ الثاني تحصيل التأكيد فانه من سائغ كلام العرب .

(مسألة) الامر يقتضي فعل المأمور به على الفور في ظاهر المذهب وهو قول الحنفية ، وقال أكثر الشافعية هو على التراخي لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير اما الزمان فهو لازم الفعل كالمكان والالة والشخص فيما اذا امره بالقتل فلا يدل على تعين الزمان كما لا يدل على تعين المكان والآلة ، ولان الزمان في الامر انما حصل ضرورة والضرورة تندفع بأي زمان كان فالتعيين تحكم . ويعتضد هذا بالوعد واليمين لو قال سوف افعل فمتى فعل كان صادقا وكذا اليمين . وقالت الواقفية هو على الوقف في الفور والتراخي والتكرار وعدمه ، وهو بين البطلان فان المبادر ممتثل باجماع الامة مبالغ في الطاعة مستوجب جميل الثناء ، ولو قيل لرجل قم فقام في الحال عد ممتثلا ولم يعد مخطئا باتفاق اهل اللغة وقد اثنى الله تعالى على المسارعين فقال (اولئك يسارعون في الخيرات) ولنا أدلة : احدها قوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم ـــ فاستبقوا الخيرات) امر بالمسارعة وامره يقتضي الوجوب . الثاني ان مقتضاه عند اهل اللسان الفور فان السيد لو قال لعبده «اسقني» فأخر حسن لومه وتوبيخه وذمه ، ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك بأنه

خالف امري وعصاني لكان عذره متبولا • الثالث انه لا بد من زمان واولى الأزمنة عقيب الامر ، لأنه يكون ممتثلا يقينا وسالما من الخطر قطعا ، ولأن الامر سبب للزوم الفعل فيجب ان يتعقبه حكمه كالبيع والطلاق وسائر الايقاعات ولذلك يعقبه العزم على الفعل والوجوب • والرابع ان جواز التأخير غير مؤقت ينافي الوجوب فانه لا يخلو اما ان يؤخر الى غاية او الى غير غاية • فالاول باطل لأن الغاية لا يجوز ان تكون مجهولة لأنه يكون تكليفا لما لا يدخل تحت الوسع ، وان جعلت الغاية الوقت الذي يغلب على ظنه البقاء اليه فباطل ايضا فان الموت يأتي بغتة كثيرا ثم لا ينتهي الى حالة يتيقن الموت فيها الا عند عجزه عن العبادات لا سيما العبادات الشاقة كالحج • لا سيما والانسان طويل الامل يهرم ويشب امله ، وان قيل يؤخر الى غير غاية فباطل ايضا لأنه لا يخلو من قسمين : اما ان يؤخر الى غير بدل فيلتحق بالنوافل والمندوبات • او الى بدل فلا يخلو البدل اما ان يكون الوصية به او العزم عليه ، والوصية لا تصلح بدلا لأن كثيرا من العبادات لا تدخلها النيابة ، لأنه لو جاز التأخير للموصي جاز للموصي ايضا فيفضي الى سقوطه ، والعزم ليس ببدل لأن العزم يجب قبل دخول الوقت والبدل لا يجب قبل دخول وقت المبدل ، ولأن وجوب البدل يحذو وجوب المبدل والمبدل لا يجب على الفور فكذلك البدل، ولا البدل يقوم مقام المبدل ويجزيء عنه والعزم ليس بمسقط للفعل وكيف يجب الجمع بين البدل والمبدل ، ثم لا ينفعكم تسميته بدلا مع كون الفعل واجبا فما الذي يسقط وجوب الفعل ويقوم مقامه ، فان قيل هذا يبطل بما اذا قال افعل اي وقت شئت فقد اوجبته عليك فانه لا يتناقض • قلنا بل يتناقض اذ حقيقة الواجب ما لا يجوز تركه مطلقا وهذا جائز الترك مطلقا ، وقولهم ان الامر لا يتعرض للزمان فهي مطالبة بالدليل وقد ذكرناه والفرق بين الزمان والمكان .والآلة ان عدم التعيين في الزمان يفضي الى فواته بخلاف المكان ولأن المكانين سواء بالنسبة الى الفعل، والزمان الاول أولى لسلامته فيه من الخطر والخروج من العهدة يقينا فافترقا •

فصل

الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته ولا يفتقر القضاء الى امر جديد وهو قول بعض الفقهاء ، وقال الاكثرون لا يجب القضاء الا بأمر جديد اختاره ابو الخطاب،

لأنّ تخصيص العبادة بوقت الزوال وشهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات والزكاة بالمساكين والصلاة بالقبلة والقتل بالكفار ، ولا فرق بين الزمان والمكان والشخص اذ جميع ذلك تقييد له بصفة كالعاري عنها لا يتناوله اللفظ بل يبقى على ما كان قبل الامر . ولنا أن الامر اقتضى الوجوب في الذمة فلا تبرأ منه الا بأداء او ابراء كما في حقوق الآدميين ، وخروج الوقت ليس بواحد منهما ويصير هذا كما لو استقل الحيز بجوهر لا يزول الشغل الا بمزيل ، والفرق بين الزمان والمكان ان الزمن الثاني تابع للاول فما ثبت فيه انسحب على جميع الأزمنة التي بعده بخلاف الامكنة والاشخاص .

فصل

ذهب بعض الفقهاء الى ان الامر يقتضي الاجزاء بفعل المأمور به اذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشرطه . وقال بعض المتكلمين لا يقتضي الاجزاء ولا يمتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال الا بدليل المضي في الحج الفاسد ويجب القضاء ومن ظن انه متطهر فانه مأمور بالصلاة اذا صلى فهو ممتثل مطيع ويجب القضاء ولأن القضاء انما يجب بأمر جديد والامر بالشيء لا يمنع ايجاب مثله يدل عليه ان الامر انما يدل على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير والاجزاء امر زائد لا يدل عليه الامر ولا يقتضيه ولنا ما روى ان امرأة سنان بن سلمة الجهني امرت ان تسأل رسول الله ﷺ ان امها ماتت ولم تحج افيجزي عنها ان تحج عنها ؟ قال نعم ولو كان على امها دين فقضته ألم يكن يجزي عنها فلتحج عنها وهذا يدل على ان الاجزاء القضاء كان مقررا عندهم ولأن الأصل براءة الذمة وانما استغلت بالمأمور به وطريق لخروج عن عهدته الاتيان به فاذا اتى به يجب ان تعود ذمته بريئة كما كانت كديون لادميين . وفي المحققات اذا اشتغل الحيز بجوهر فيرفعه يزول الشغل ، ولأنه لو م يخرج عن العهدة للزمه الامتثال ابدا فاذا قال له صم يوما فصامه فالأمر يتوجه يه بصوم يوم كما كان قبل من ذلك ابدا وهو خلاف الاجماع . قولهم ان القضاء جب بأمر جديد ممنوع ، وان سلم فان القضاء انما سمي قضاء اذا كان فيه تدارك ائت من اصل العبادة او وصفها ، وان لم يكن كذلك استحال تسميته قضاء ، الحج الفاسد بلا طهارة امر بها مع الخلل ضرورة حاله ونسيانه فعقل الامر بتدارك

الخلل اما اذا اتى بها مع الكمال بلا خلل فلا يعقل ايجاب القضاء ، والمفسد لحجه لا يقضي الفاسد انما هو مأمور بحج خال عن الفساد وقد افسد على نفسه فيبقى في عهدة الامر ويؤمر بالمضي بالفاسد ضرورة الخروج عن الاحرام ، وقولهم لا يقتضي الامر الا الامتثال هو محل النزاع لا يقبل •

(مسألة) الامر بالامر بالشيء ليس امرا به ما لم يدل عليه دليل ، مثاله قوله ﷺ «مروهم بالصلاة لسبع» ليس بخطاب من الشارع للصبي ولا ايجابا عليه مع ان الامر واجب على الولي ؛ لكن اذا كان المأمور بالأمر للنبي ﷺ كان واجبا بأمر النبي ﷺ لقيام الدليل على وجوب طاعة النبي ﷺ وتحريم مخالفته ، اما اذا كان المأمور بالأمر غيره فلا بعد ان يجب عليه الامر لحكمة فيه مختصة . ولهذا لا يمتنع ان يقال للولي الذي يعتقد ان لطفله على طفل اخر شيئا عليك المطالبة بحقه ويقال لولي الطفل الاخر اذا لم تعلم ان على طفلك شيئا يجب عليك المانعة وليس لك التسليم •

فصل

الامر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم ، ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم الا ان يدل عليه دليل او يرد الخطاب بلفظ لا يعم ، كقوله تعالى (ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) فيكون فرض كفاية • فان قيل ما حقيقة فرض الكفاية اهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض ام على واحد غير معين كالواجب المخير ، او واجب على من حضر دون من غاب كحاضر الجنازة مثلا • قلنا : بل واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض بحيث لو فعله الجميع نال الكل ثواب الفرض ولو امتنعوا عم الاثم الجميع ويقابلهم الامام على تركه وسقوط الفرض بدون الاداء ممكن اما بالنسخ او بسبب آخر ، اما الايجاب على واحد لا بعينه فمحال لا المكلف ينبغي ان يعلم انه مكلف واذا ابهم الوجوب لم يعلم بخلاف ايجاب خصلة من خصلتين فان التخيير فيهما لا يوجب تعذر الامتثال •

فصل

اذا امر الله تعالى نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص كقوله تعالى (يا ايها

المزمل قم الليل) او اثبت في حقه ـ حكما فان امته يشاركونه في ذلك الحكم ما لم يقم على اختصاصه به دليل • وكذلك اذا توجه الحكم الى واحد من الصحابة دخل فيه غيره ويدخل فيه النبي ﷺ نحو قوله «ان الله فرض عليكم صيامه» هذا قول القاضي وبعض المالكية وبعض الشافعية ، وقال ابو الحسن التميمي وابو الخطاب وبعض الشافعية : يختص الحكم بمن توجه اليه الامر ، لأن السيد من اهل اللغة لو امر عبدا من عبيده بأمر لاختص به دون بقية عبيده ، ولو امر الله تعالى بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة اخرى ، ولأن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بسطاقه فكذلك الخصوص لا يحمل على العموم • ولنا قول الله تعالى (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم) فعلل اباحته لنبيه عليه السلام بنفي الحرج عن امته ، ولو اختص به الحكم لما كان علة لذلك ، وايضا قوله تعالى (خالصة لك من دون المؤمنين) ولو كان الامر مختصا به لما احتيج الى تخصيصه بلفظ التخصيص ، وروى ان النبي ﷺ سأله رجل فقال تدركني الصلاة وانا جنب فأصوم ؟ فقال رسول الله ﷺ «وانا تدركني الصلاة وانا جنب فأصوم» فقال : لست مثلنا يا رسول الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، فقال «اني لأرجو ان اكون أخشاكم لله واعلمكم بما اتقى» • وروى عنه في العلة للصائم مثل ذلك رواه مسلم • فالحجة فيه من وجهين : احدهما انه اجابهم بفعله ، ولو اختص به الحكم لم يكن جوابا لهم • الثاني انه انكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم فدل على ان مثل هذا لا يجوز اعتقاده • ولأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى افعال النبي ﷺ فيما يختلفون فيه من الاحكام كرجوعهم الى فعله في الغسل من التقاء الختانين من غير انزال ، وايجاب الوضوء من الملامسة ، وصحة الصوم ممن اصبح جنبا ، وعدم ثبوت حكم الاحرام في حق من بعث هديه واقام في اصله حتى عدوا ذلك ناسخا لما قبله معارضا لما خالفه من امره ونهيه ، ولأن الله تعالى امر نبيه ﷺ بقيام الليل ودخل فيه امته حتى نسخه بقوله (علم ان لن تحصوه فتاب عليكم) ولما عاتبه في تحريم ما احل الله له قال عقيبه (قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم) وابتدأ الخطاب بمناداته وحده ثم تممه بلفظ الجمع بقوله (يا ايها النبي اذا طلقتم) وهذا يدل على ان حكم خطابه لا يختص به،

وقد اشار اليه عليه السلام بقوله «انما أسهو لأسن» فاذا ثبت ان امته يشاركونه في حكمه لزم مشاركته لهم في احكامهم لوجود التلازم ظاهرا ، فان ما ثبت في احد المتلازمين ثبت في الاخر • فانه لو ثبت في حقهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيض ذلك الحكم في حقه دونهم وقد اقمنا الدليل على خلافه ولهذا قالت حفصة للنبي ﷺ ما شأن الناس حلوا ولم تحلل انت من عمرتك قال «اني لبدت رأسي وقلدت هديي فلا احل حتى أنحر» فلولا انه داخل فيما ثبت لهم من الاحكام ما استدعوا منه موافقتهم ولا اقرهم على ذلك وبين لهم عذره • والدلالة على ان الحكم اذا ثبت في حق واحد من الصحابة دخل فيه غيره قوله عليه السلام «خطابي للواحد خطابي للجماعة» ولأن الصحابة رضي الله عنهم كانت ترجع في احكامها الى قضايا النبي ﷺ في الاعيان كرجوعهم في حد الزاني الى قصة ماعز ، وفي دية الجنين الى حديث حمل بن مالك ، وفي المفوضة الى قصة بروع بنت واشق ، وفي السكنى والنفقة الى حديث فاطمة بنت قيس وفريعة بنت مالك ، والى حديث صنبة الانصارية في سقوط طواف الوداع عن الحائض وغير ذلك ، ولأنه لو اختص به لما احتيج الى التخصيص بقوله لأبي بردة في التضحية بالجذع من المعز «تجزيك ولا تجزى عن احد بعدك» • دليل آخر ان قول الراوي نهى رسول الله ﷺ او أمر او قضى يعم ، ولو اختص الحكم من شوفه به لم يكن عاما ، ولأن الخطاب بالكتاب والسنة انما شوفه به اصحاب النبي ﷺ ولا خلاف في ثبوت حكمه في حق اهل الاعصار •

فصل

الامر يتعلق بالمعدوم واوامر الشرع قد تناولت المعدومين الى قيام الساعة بشرط وجودهم على صفة من يصح تكليفه ، خلافا للمعتزلة وجماعة من الحنفية قالوا لا يتعلق الامر به لأنه يستحيل خطابه فيستحيل تكليفه ، ولأنه لا يقع منه فعل ولا ترك فلم يصح أمره كالعاجز والمجنون ، ولأن المعدوم ليس بشيء فأمره هذيان• وكما أن من شرط القدرة وجود المقدور يجب ان يكون من شرط الامر وجود المأمور • ولنا اتفاق الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على الرجوع الى الظواهر المتضمنة اوامر الله سبحانه وأوامر نبيه عليه السلام على من لم يوجد في عصرهم

لا يمتنع من ذلك احد ولأنه قد ثبت ان كلام الله تعالى قديم وصفة من صفاته لم يزل آمرا ناهيا وقال الله تعالى (فاتبعوه) وهذا امر باتباع النبي ﷺ ولا خلاف انا مأمورون باتباعه ولم نكن موجودين • قولهم ان خطاب المعدومين محال ، قلنا انما يستحيل خطابه بايجاد الفعل حال عدمه ، اما امره بشرط لوجود فغير مستحيل بأن يفعل عند وجوده ما أمر به متقدما كما يقول الوالد يوجب على اولاده وليهم التصدق عنه اذا علقوا وبلغوا فيكون الالزام حاصلا بشرط الوجود • ولو قال لعبده صم غدا فهو امر في الحال بصوم الغد ، واما العاجز فانه يصح امره بشرط القدرة فهو كمسألتنا بغير فرق ، فان قيل هذا مخالف لقوله عليه السلام «رفع القلم عن ثلاث : عن الصبي» قلنا المراد به رفع المأثم والايجاب المضر بدليل أنه قرن به النائم ، ولا نسلم ان شرط القدرة وجود المقدور فان الله سبحانه وتعالى قادر قبل ان يوجد مقدور •

فصل

ويجوز الامر من الله سبحانه لما في معلومه ان المكلف لا يتمكن من فعله ، وعند المعتزلة لا يجوز ذلك الى ان يكون تعلقه بشرط تحققه مجهولا عند الامر ، اما اذا كان معلوما انه لا يتحقق الشرط فلا يصح الامر به لأن الأمر طلب فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه ؟ وكيف يقول السيد لعبده خط ثوبي ان صعدت السماء ؟ وبهذا يفارق أمر الجاهل لأن من لا يعرف عجز غيره عن القيام يتصور أن يطلبه منه ، اما اذا علم امتناعه فلا يكون طالبا واذا لم يكن طالبا لم يكن آمرا • ولأن اثبات الامر بشرط يفضي الى ان يكون وجود الشيء مشروطا بما يوجد بعده ، والشرط ينبغي ان يقارن او يتقدم اما ان يتأخر عن المشروط فمحال • وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن وان فيه فائدة على ما مضى • ولنا الاجماع على ان الصبي اذا بلغ يجب عليه ان يعلم ويعتقد انه مأمور بشرائع الاسلام منهى عن الزنا والسرقة • ويثاب على العزم على امتثال المأمورات وترك المنهيات ويكون متقربا بذلك وان لم يحصر وقت عبادة ولا يمكن من زنا ولا سرقة ، وعلمه بأن الله تعالى عالم بعاقبة الامر لا ينفي عنه ذلك وان احتمل ان لا يكون مأمورا منهيا لعدم مساعدة التمكن يجب ان يشك في كونه مأمورا منهيا وفي كونه متقربا ، اذ

لا خلاف في أن العزم على امتثال ما ليس بمأمور وترك ما ليس بقربة ، وهذا لا يتيقن انه مأمور ولا متقرب ، وهذا خلاف الاجماع ، دليل ثان الاجماع على ان صلاة الفرض لا تصح الا بنية الفرضية ولا تقبل نية الفرضية الا بعد معرفة الفرضية والعبد ينوي في اول الوقت فرض الظهر وربما مات في اثنائها فتبين عندهم انها لم تكن فرضا فليكن شاكا في الفرضية فتمتنع النية لأنها لا تتوجه الا الى معلوم . فان قيل فاذا مات في اثنائها كيف يقال ان الاربع كانت فريضة على الميت . قلنا هو قاطع بانها فرض عليه لكن بشرط البقاء والامر بشرط امر في الحال وليس بمعلق من عزم عليه يثاب ثواب العزم على الواجبات . فان قول السيد لعبده صم غدا أمر في الحال يصح ان يقال وكله ويصح عزله واذا قال وكلني وعزلني كان صادقا ، فان فارض في الحال لكن بشرط ، ولو قال لوكيله بع داري في رأس الشهر كان وكيلا في الحال يصح ان قال وكله ويصح عزله واذا قال وكلني وعزلني كان صادقا ، فان مات قبل رأس الشهر لم يتبين كذبه بخلاف ما اذا قال اذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي فان لا يكون وكيلا في الحال . الثالث الاجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان فان كان الموت يتبين به عدم الامر والموت مجوز فيصير مشكوكا فيه فكيف تلزمه العبادة بالشك ، قالوا لأن الظاهر بقاؤه والحاصل يستصحب والاستصحاب اصل تنبني عليه الامور كما أن من اقبل عليه سبع لا يقبح الهرب وان كان من المحتمل موت السبع دونه . ولو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال أمر . قلنا هذا يلزمكم ومذهبكم يفضي اليه وما افضى الى المحال محال . واما الهرب فحزم واخذ بالأسوأ من الاحوال ويكفي فيه الاحتمال البعيد والشك ، فان من شك في سبع في الطريق او لص حسن منه الاحتراز عنه . واما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال بل ينبغي ان من اعرض عن الصوم لم يكن عاصيا لأنه اخذ بالاحتمال الآخر . وقولهم الامر طلب وطلب المستحيل من الحكيم محال . قلنا الامر انما هو قول الاعلى لمن دونه افعل مع تجردها عن القرائن وهذا متصور مع علمه بالاستحالة، وعلى انا لو سلمنا ان الامر طلب فليس الطلب من الله تعالى كالطلب من الآدميين وانما هو استدعاء فعل لمصلحة العبد وهذا يحصل مع الاستحالة لكي يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال او الترك لطفا به في الاستعداد الانحراف عن الفساد وهذا متصور ، ويتصور من السيد ايضا ان يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه

على فسخ الامر قبل الامتثال امتحانا للعبد واستصلاحا له ، ولو وكل رجلا في عتق عبده غدا مع عزمه على عتق العبد صح ، ويتحقق فيها المقصود من استمالة الوكيل وامتحانه في اظهار الاستبشار بأوامره والكراهية له ، وكل ذلك معقول الفائدة فكذا ههنا . وقولهم يفضي الى تقدم المشروط على الشرط قلنا : ليس هذا شرطا لذات الامر بل الامر موجود وجد الشرط أو لم يوجد . وانما هو شرط لوجوب التنفيذ فلا يفضي الى ما ذكروه .

فصل

اعلم ان ما ذكرنا من الاوامر تتضح به احكام النواهي ، اذ لكل مسألة من الاوامر وزان من النواهي وعلى العكس ، فلا حاجة الى التكرار الا في اليسير ، من ذلك ان النهي عن الاسباب المفيدة للاحكام يقتضي فسادها . وقال قوم : النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد والنهي عنه لغيره لا يقتضيه ، لأن الشيء قد يكون له جهتان هو مقصود من احداهما مكروه من الاخرى على ما مضى ، وقال آخرون : النهي عن العبادات يقتضي فسادها . وقال قوم : النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد والنهي عنه لغيره لا يقتضيه ، لأن الشيء قد يكون له جهتان هو مقصود من احداهما مكروه من الاخرى على ما مضى . وقال آخرون : النهي عن العبادات يقتضي فسادها وفي المعاملات لا يقتضيه . لأن العبادة طاعة والطاعة موافقة الامر والنهي ، والامر والنهي يتضادان فلا يكون النهي مأمورا فلا يكون طاعة ولا عبادة. ولأن النهي يقتضي التحريم وكون الشيء قربة محرما محال . وحكى عن طائفة منهم ابو حنيفة ان النهي يقتضي الصحة لأن النهي يدل على التصور لكونه يراد للامتناع والممتنع في نفسه المستحيل في ذاته لا يمكن الامتناع منه فلا يتوجه اليه النهي كنهي الزمن عن القيام والاعمى عن النظر ، وكما ان الامر يستدعي مأمورا يمكن امتثاله فالنهي يستدعي منهيا يمكن ارتكابه اذا ثبت تصوره ، فلفظات الشرع تحمل على المشروع دون اللغوي ، فاذا نهى عن صوم يوم النحر دل على تصوره شرعا ، وقال بعض الفقهاء وعامة المتكلمين : لا يقتضي فسادا ولا صحة ، لأن النهي من خطاب التكليف . والصحة والفساد من خطاب الاخبار فلا يتنافى ان يقول نهيتك عن كذا فاذا فعلته رتبت عليك حكمه : ولو صرح به فقال للأب : لا تستولد جارية الابن فان فعلته ملكت الجارية ، ولا تطلق المرأة وهي حائض فان فعلت وقع

الطلاق ، ولا تغسل الثوب بماء مغصوب فان فعلت طهر الثوب لم يكن هـــذا مناقضا . فاذا لا دليل عليه من حيث الشرع ، ولا عرف له في اللغة . ولنا ادلة : أحدها ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي ﷺ قال «من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد» اي مردود وما كان مردودا على فاعله فكأنه لم يوجد ، فان قيل : معناه ليس بمقبول قربة ولا طاعة : قلنا : قوله مردود يقتضي رد ذاته فاذا لـــم يكن اقتضى رد ما يتعلق به ليكون وجوده وعدمه واحدا ، الثاني : أن الصحابـــة رضي الله عنهم استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها . فاستدلوا على فساد عقود الربا بقوله عليه السلام «لا تبيعوا الذهب الا مثلا بمثل» . واحتج عمر في فساد نكاح المشركات بقوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات) ، وفي نكاح المحرم بالنهي ، وفي بيع الطعام قبل قبضه بالنهي . وغير ذلك مما يطول . الثالث : ان النهي عن الشيء يدل على تعلق المفسدة به او بما يلازمه ، لأن الشارع حكيم لا ينهي عن المصالح انما ينهي عن المفاسد ، وفي القضاء بالفساد اعدام لها بأبلغ الطرق . الرابع: ان النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي الى التناقض في الحكمة لأن نصبها سببا تمكين من التوسل ونهي من التوسل ، ولأن حكمها مقصود الادمي ومتعلق غرضه فتمكينه منه حث على تعاطيه والنهي منع من التعاطي ولا يليق ذلك بحكمة الشرع ، ثم لا فرق بين كون النهي عن الشيء لعينه او لغيره لدلالة النهي على رجحان مـــا يتعلق به من المفسدة ، والمرجوح كالمستهلك المعدوم . وقولهم ان النهي لا ينافي الصحة قد بينا تناقضهما ، وان سلمنا انه لا ينافيه لكن يدل على الفساد ظاهـــرا ويكفي ذلك . وفي المواضع التي قضينا بالصحة خولف فيه الظاهر فلا يخرجه عن أن يكون الاصل ما ذكرناه كما لو خولف مقتضاه في التحريم . قولهم انه يـــدل على الصحة بعيد جدا فانهم إذا لم يجعلوه دليلا على الفساد مع قربه منه كـــيف يجعلونه دليلا على الصحة ؟ قولهم انه يدل على التصور . قلنا : يدل على تصوره حسا وهو الافعال .اما الصحة والفساد فحكمان شرعيان لا ينهى عنهما ولا يؤمر بهما . ودليله سائر مناهي الشرع كالمحاقلة والمزابنة والملامسة وقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) و (ذروا ما بقي من الربا) وقوله عليه السلام «دع الصلاة ايام أقرائك» الى نظائره قولهم ان الاسامي الشرعية تحمل على موضوع الشرع ، عنه جوابان :احدهما ان الاصل تقرير الاوضاع اللغوية الا ما صرف عنه الاستعمال

الشرعي . وفي الاوامر الفنا من الشارع استعمال هذه الاسماء للموضوع الشرعي، اما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف . الثاني انا نسلم استعماله في الموضوع الشرعي ؛ لكن الصلاة الشرعية هي الافعال المنظومة ؛ والصحة غير داخلة في حدها لما ذكرناه .

باب العموم

اعلم أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة ؛ وقد يطلق في غيرها كقولهم : عمهم القحط . أو المطر والعطاء ، لكنه مجاز فان عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو ، وليس في الوجود فعل هو عطاء نسبته الى زيد وعمرو واحد ، وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين ، وعلوم الناس وقدرهم وان اشتركت في أنها علم وقدرة لا توصف بأنها عموم ، والرجل له وجود في الاعيان والأذهان واللسان ، فوجوده في الأعيان لا عموم له اذ ليس في الوجود رجل مطلق بل اما زيد واما عمرو ، واما وجوده في اللسان فلفظة الرجل قد وضعت للدلالة عليهما ونسبتها في الدلالة عليهما واحدة فسمي عاما لذلك ، واما الذي في الأذهان من معنى الرجل يسمى كليا فان العقل يأخذ من مشاهد زيد حقيقة الانسان وحقيقة الرجل . فاذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة اخرى ، وكان ما أخذه من نسبته الى عمرو الحادث كنسبته الى زيد الذي عهده اولا ، فان سمي عاما بهذا المعنى فلا بأس . وحينئذ العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا مطلقا . واحترزنا بالواحد عن قولهم : ضرب زيد عمرا فانه يدل على شيئين لكن بلفظين . وبقولنا مطلقا عن قولهم رجال . فانه يدل على شيئين فصاعدا ؛ لكن ليس بمطلق ؛ بل هو الى تمام العشرة . وقيل : العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له . ثم العام ينقسم الى عام لا أعم منه يسمى عاما مطلقا . كالمعلوم يتناول الموجود والمعدوم. وقيل : الشيء . وقيل : ليس لنا عام مطلق ؛ لان الشيء لا يتناول المعدوم ، والمعلوم لا يتناول المجهول . والخاص ينقسم الى خاص لا أخص منه يسمى خاصا مطلقا كزيد وعمرو وهذا الرجل ، وما بينهما عام وخاص بالنسبة ، فكل ما ليس بعام ولا خاص مطلقا فهو عام بالنسبة الى ما تحته ، خاص بالنسبة الى ما فوقه . والموجود خاص بالنسبة الى المعلوم . عام بالنسبة الى الجوهر ،

والجوهر خاص بالنسبة الى الموجود عام بالنسبة الى الجسم ، والجسم خاص بالنسبة الى الجوهر عام بالنسبة الى النامي . والنامي خاص بالنسبة الى الجسم عام بالنسبة الى الحيوان ، وأشباه ذلك يسمى عام لشموله ما يشمله خاصا من حيث قصوره عما شمله غيره .

فصل

وألفاظ العموم خمسة أقسام : الأول كل اسم عرف بالالف واللام لغير المعهود وهو ثلاثة أنواع : الأول الفاظ الجموع كالمسلمين والمشركين والذين ، والنوع الثاني أسماء الاجناس وهو ما لا واحد له من لفظة كالناس والحيوان والماء والتراب والنوع الثالث : لفظ الواحد كالسارق والسارقة والزاني والزانية (ان الانسان لفي خسر) . القسم الثاني من الفاظ العموم ما اضيف من هذه الانواع الثلاثة الى معرفة كعبيد زيد ومال عمرو . القسم الثالث ادوات الشرط كمن فيمن يعقل ، وما فيما لا يعقل ، واي في الجميع ، واين وايان في المكان ، ومتى في الزمان ونحوه كقوله تعالى (ومن يتوكل على الله فهو حسبه وما عندكم ينفد وما عند الله باق — واينما تكونوا يدرككم الموت) وقوله عليه السلام « ايما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها » القسم الرابع كل وجميع كقوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت — ولكل أمة اجل — والله خالق كل شيء) القسم الخامس النكرة في سياق النفي كقوله تعالى (ولم تكن له صاحبة — ولا يحيطون بشيء من علمه) . قال البستي : الكامل في العموم هو الجمع لوجود صورته ومعناه . وما عداه قاصرا في العموم لأنه بصيغته انما يتناول واحدا ، لكنه ينتظم جمعا من المسميات معنى . فالعموم قائم بمعناها لا بصيغتها .

واختلف الناس في هذه الاقسام الخمسة ، فقالت الواقفية : لا صيغة للعموم، بل اقل الجمع داخل فيه بحكم الوضع ، وفيما زاد عليه فيما بين الاستغراق وأقل الجمع مشترك كاشتراك لفظ النفر بين الثلاثة والخمسة . وحكى مثل ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي قالوا : لأن اقل الجمع مستيقن ، وفيما زاد مشكوك ، يحتمل أن يكون مرادا وأن لا يكون مرادا فيحمل على اليقين ؛ ولأن وضع هذه الصيغ للعموم : أما ان تعلم بعقل او بنقل ، فالعقل لا مدخل له في اللغات ، والنقل

اما تواتر واما آحاد ، فالآحاد لا يحتج بها ، والتواتر لا تمكن دعواه ، ثم لـو كان لأفاد علما ضروريا ، ولأنا لما رأينا العرب تستعمل الالفاظ المشتركة في جميـع مسمياتها قضينا بأنها مشتركة ، وأن من ادعى انها حقيقة في احدهما مجـاز في الآخر كان متحكما . وهذه الصيغ تستعمل في العموم والخصوص ، بل استعمالها في الخصوص اكثر في الكتاب والسنة ، وليس احدهما اولى من الآخر ، فهمـا قولان متقابلان ، فيجب تدافعهما والقول والاعتراف بالاشتراك ولأنه يحسـن الاستفهام ، فلو قال : من دخل داري فأعطه درهما . حسن ان يقول ، وان كـان كافرا فاسقا . ولو عم اللفظ لما حسن ان يستفسر ولنا دليلان احدهما اجماع الصحابة رضي الله عنهم . فانهم مع اهل اللغة بأجمعهم اجروا الفاظ الكتاب والسنة علـى العموم ، الا ما دل على تخصيصه دليل ، فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فعملوا بقوله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم) واستدلوا به على ارث فاطمة ، حتى نقل ابو بكر «نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة» واجروا السارق والسارقة والزاني والزانية . ومن قتل مظلوما ، وذروا ما بقي من الربـا ولا تقتلوا انفسكم . ولا تقتلوا الصيد ، ولا تنكح المرأة على عمتها : ومن اغلـق بابه فهو آمن ، ولا يرث القاتل . وغير ذلك مما لا يحصى على العموم ، ولما نزل قوله تعالى (لا يستوى القاعدون من المؤمنين) قال ابن أم مكتوم : اني ضرير البصر، فنزل على اولى الضرر فعقل الضرير وغيره من عموم اللفظ . ولما نزل (انكم وما تبعدون من دون الله حصب جهنم) قال ابن الزبعري : لأخصمن محمدا ، فقال لـه «قد عبدت الملائكة والمسيح أفيدخلون النار» ؟ فنزل (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون) فعقل العموم ، ولم ينكر عليه حتى بين الله تعالى المراد من اللفظ ، ولما اراد ابو بكر قتال مانعي الزكاة قال له عمر : كيف تقاتلهـم وقد قال رسول الله ﷺ «امرت ان أقاتل الناس حتى يقولـوا لا اله الا الله» الحديث ، فلم ينكر أبو بكر احتجاجه بل قال : أليس قد قال« ألا بحقها »والزكاة من حقها . واختلف عثمان وعلى في الجمع بين الأختين فاحتج عثمان بقوله تعالى ألا ما ملكت ايمانكم واحتج علي بعموم قوله تعالى (وان تجمعوا بين الاختين) ، ولما سمع عثمان بن مظعون قول لبيد :

وكل نعيم لا محالة زائل

وقال له : كذبت ، ان نعيم الجنة لا يزول . وهذا وامثاله مما لا ينحصر كثر يدل على اتفاقهم على فهم العموم من صيغته ، والاجماع حجة • ولو لم يكن اجماعهم حجة لكان حجة من حيث انهم أهل اللغة واعرف بصيغها وموضوعاتها •

المسلك الثاني : ان صيغ العموم يحتاج اليها في كل لغة . ولا تختص بلغة العرب • فيبعد جدا ان يغفل عنها جميع الخلق فلا يضعونها مع الحاجة اليها • ويدل على وضعه توجه الاعتراض على من عصى الامر العام وسقوطه عمن اطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام وبناء الاستحلال والاحكام على الالفاظ العامة فهذه اربعة امور تدل على الغرض • وبيانها ان السيد اذا قال لعبده : من دخل داري فأعطه رغيفا فأعطى كل داخل ، لم يكن للسيد ان يعترض عليه ، ولو قال : لم اعطيت هذا وهو قصير • وانما اردت الطوال ؟ فقال : ما امرتني بهذا وانما أمرتني باعطاء كل داخل • فعرض هذا على العقلاء رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها ، ولو انّ العبد حرم واحدا فقال له السيد : لم لم تعطه ؟فقال: لأن هذا اسود ولفظك ما اقتضى العموم فيحتمل انك اردت البيض استوجب التأديب عند العقلاء • وقيل له : مالك وللنظر الى اللون وقد امرت باعطاء كل داخل ؟ واما النقض فانه او قال : ما رأيت احدا ، وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفا ومنقوضا وكذبا • ولذلك قال الله تعالى (قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى) وانما اورد هذ نقضا على كلامهم • فان لم يكن هذا عاما فلم اورد النقض عليهم فلعلّهم ارادوا غير موسى فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر • واما أثبات الاستحلال والاحكام فاذا قال : اعتقت عبيدي وامائي ومات عقبيه جاز لمن سمع ان يزوج عبيده ويتزوج من امائه بغير رضا الورثة • ولو قال العبيد الذين في يدي ملك فلان كان اقرارا محكوما في الكل ، ولو ادعى على رجل دينا فقال : مالك على شيء كان انكارا لدعواه ولو حلف على ذلك بريء في الحكم • ولو كان عليه دين فحلف هذه اليمين كان كاذبا آثما • وبناء امثال هذه الاحكام على العموم لا ينحصر • فان قيل : انما ثبت هذا الذي ذكرتموه بالقرائن لا بمجرد اللفظ • قلنا هذا باطل فانه لو قدر انتفاء القرائن لفهم ألعموم فانه لو قدر ان سيدا امر عبدا له لم يعرف له عادة

ولا عاشره زمانا بأمر عام . ولا يعلم له غرض في اثباته وانتفائه لتمهد عذره في العمل بعمومه وتوجه اليه اللوم بترك الامتثال ، ولو قال : كل عبد لي حر ولم تعلم منه قرينة اصلا حكمنا بحرية الكل ، وتقدير قرينة ههنا كتقدير القرينة في سائر انواع ادلة الكتاب والسنة . وهذا يبطلها بأسرها ، ولأن اللفظ لو لم يكن للعموم لخلا عن الفائدة واختلت اوامر الشرع العامة كلها ، لأن كل واحد يمكنه ان يقول: لم اعلم انني مراد بهذا اللفظ . وفي هذا اللفظ دلالة على انني مراد به ، ولا يلزمني الامتثال . وكذلك النواهي يقول : لست مخاطبا بالنهي لعدم دلالته على العموم في حقي فتختل الشريعة وتبطل دلالة الكتاب والسنة .ولا يصح من احد الاحتجاج بلفظ عام في صورة خاصة لعدم دلالتها عليها ، ولا يقدر احد ان يأمر جماعة ولا ينهاهم ولا يذكر لهم شيئا يعمهم بلفظ واحد ، وهذا باطل يقينا وفاسد قطعا فوجب اطراحه . واما حجة الواقفية فحاصلها مطالبة بالدليل وليس بدليل ، ثم قد ذكرنا وجه الدليل على التعميم ، وانها انما تستعمل على الخصوص مع قرينة ، وانما حسن الاستفسار عن الفاسق لأنه يفهم من الاعطاء الاكرام . ويفهم من عادة الناس انهم لا يكرمونهم فلتوهم القرينة المخصصة حسن السؤال . ولذلك لم يحسن في بقية الصفات . ولأنه لو لم يراجع واعطى الفاسق لكان عذره متمهدا ، ثم انه حسن الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص ، فلذلك كان للمستفهم الاحتياط في طلبه ، ولهذا دخل التوكيد في الكلام لرفع اللبس وازالة الاتساع . ولهذا يحسن الاستفهام في الخاص . فاذا قال : رأيت الخليفة . قيل له : انت رأيته .

فصل

وقد قال قوم بالعموم . الا فيما فيه الالف واللام ، وقال آخرون بالعموم ، الا في اسم الواحد بالالف واللام . وقال بعض النحويين المتأخرين في النكرة في سياق النفي : لا تعم الا ان تكون فيه «من» مظهرة كقوله تعالى و(ما من اله الا الله) أو مقدرة كقوله (لا اله الا الله) بدليل انه يحسن ان يقال : ما عندي رجل بل رجلان، ومن انكر ان الالف واللام للاستغراق قال : يحتمل ان تكون للمعهود ويحتمل أن

تكون للاستغراق ويحتمل انها لجملة من الجنس فما دليل التعميم ؟ ثم وان سلم في البعض فما قولكم في جمع القلة وهو ما ورد على وزن الافعال كالاحمال والافعل كالاكلب والاكعب والافعلة كالارغفة والفعلة كالصبية . فقد قال أهل اللغة : انه للتقليل وهو ما دون العشرة . وقال ناس بالتعميم ، الا في لفظ المفرد المحلى بالألف واللام لأنه لفظ واحد والواخد ينقسم الى واحد بالنوع وواحد بالذات . فاذا دخله التخصيص علم انه ما اراد الواحد بالنوع فانصرف الى الواحد بالذات . قلنا ما ذكرناه من الاستدلال جاز فيما فيه الالف واللام وفي النكرة في سياق النفي ، فانه اذا قال لعبده اعط الفقراء والمساكين واقتل المشركين واقطع السارق والسارقة وارجم الزانية والزاني ولا تؤذ مسلما ولا تجعل مع الله الها واقتصر عليه واتنفت القرائن جرى فيه حكم الطاعة والعصيان وتوجه الاعتراض وسقوطه . ولو قال : والله لا آكل رغيفا حنث اذا أكل رغيفين وقد قال الله تعالى (ولم يتخذ صاحبة — ولم يكن له كفوا أحد ، ولا يظلم ربك أحد — وان الله لا يظلم مثقال ذرة — ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) ولا يحل أن يقال في مثل هذا ان اللفظ ما اقتضى التعميم وقولهم ان الالف واللام للمعهود ، قلنا انما ينصرف الى المعهود عند وجوده ومالا معهود فيه يتعين حمله على الاستغراق ، وهذا لأن الالف واللام للتعريف فاذا كان ثم معهود فحمل عليه حصل التعريف . وان لم يكن ثم معهود فصرف الى الاستغراق حصل التعريف أيضا وان صرف الى اقل الجمع او الى واحد لم يحصل التعريف . وكأن دخول اللام وخروجها واحدا ، ولأنهما اذا كانا للعهد استغرقا جميع المعهود فاذا كانا للجنس يجب ان يستغرقاه ، واما جمع القلة فان العموم انما يتلقى من الالف واللام . ولهذا استفيد من لفظ الواحد في مثل السارق والسارقة . والدينار افضل من الدرهم . واهلك الناس الدينار والدرهم . ولذلك صح توكيده بما يقتضي العموم . وجاز الاستثناء منه كقوله تعالى (ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا) والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت الخطاب . فقوله انه يصح ان يقول ما عندي رجل بل رجلان قرينة لفظية تدل على انه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه . ولا يمنع ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينة . كما أن لفظة الاسد اذا استعملت في الرجل الشجاع بقرينة لا يمنع من استعمالها في موضوعها وحملها عليه عند الاطلاق . . وأما

لفظة «من» فهي من مؤكدات العموم ، ويمنع من استعماله في مجازه ولتأثيرها في التأكيد ومنعها من التوسع واستعمال اللفظ في غير العموم تطرق الوهم الـــى القائل بنفي التعميم فيما خلت منه .

فصــل

أقل الجمع ثلاثة . وحكى عن أصحاب مالك وابن داود وبعض النحويين وبعض الشافعية ان أقله اثنان لقوله تعالى (فان كان له اخوة فلأمه السدس) . ولا خلاف في حجبها باثنين . وقد جاء ضمير الجمع للاثنين في (هذان خصمان اختصموا) و (هل اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب) وكانوا اثنين (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) و (ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما) وقال النبي ﷺ « الاثنان فما فوقهما جماعـــة » ولأن الجمع مشتق من جمع الشيء الى الشيء وضمه اليه وهذا يحصل في الاثنين . واما ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لعثمان رضي الله عنه : حجبت الام باثنين من الاخوة وانما قال الله تعالى (فان كان له اخوة فلامه السدس) وليس الاخوان باخوة في لسانك ولا في لسان قومك ، فقال له عثمان : لا انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس ومضى في الامصار . فعارضه على انه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنين وانما صار اليه للاجماع ، دليل آخر ان أهل اللسان فرقوا بين الآحاد والتثنية والجمع وجعلوا كل واحد من هذه المراتب لفظا وضميرا مختصا به . فوجب ان يغاير الجمع التثنية كمغايرة التثنية الآحاد . ولان الاثنين لا ينعت بهما الرجال والجماعة في لغة احد فلا تقول : رأيت رجالا اثنين ولا جماعة رجلين . ويصح ان يقال ما رأيت رجالا وانما رأيت رجلين ولو كان حقيقة فيه لما صح نفيه . وما احتجوا به فغايته انه جاز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازا كما عبر عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم) و (انا نحن نزلنا الذكر) . ثم ان الطائفة والخصم يقع على الواحد والجمع والقليل والكثير فرد الضمير الى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ الطائفة والخصم . واما قوله الاثنان جماعة فأراد حكم الصلاة وحكم انعقاد الجماعة لان كلام النبي ﷺ يحمل على الاحكام لا على بيان الحقائق . وقولهم انه جمع شيء الى شيء قلنا الاسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق على ما مضى .

فصـــل

اذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط عمومه كقوله عليه السلام حين سئل انتوضأ بماء البحر في حال الحاجة ؟ قال : « هو الطهور ماؤه » . وقال مالك وبعض الشافعية : يسقط عمومه . اذ لو لم يكن للسبب تأثير لجاز اخراج السبب بالتخصيص من العموم ولما نقله الراوى لعدم فائدته . ولما أخر بيان الحكم الى وقوع الواقعة . ولأنه جواب والجواب يكون مطابقا للسؤال . ولنا أن الحجة في لفظ الشارع لا في السبب فيجب اعتباره نفسه لا في خصوصه . ولذلك لو كان اخص من السؤال لم يجز تعميمه لعموم السؤال . ولو سألت امراة زوجها الطلاق فقال كل نسائي طوالق طلقن كلهن لعموم لفظه وان خص السؤال . ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولا عن سنن السؤال ، فلو قال قائل ايحل اكل الخبز والصيد والصوم ؟ فيجوز أن يقول : الاكـل مندوب والصوم واجب والصيد حرام . فيكون جوابا وفيه وجوب وندب وتحريم . والسؤال وقع عن الاباحة . وكيف ينكر هذا واكثر احكام الشرع نزلت على اسباب كنزول آية الظهار في أوس بن الصامت . وآية اللعان في هلال بن امية ونحو هذا ، ولا يلزم من وجوب التعميم جواز تخصيص السبب فانه لا خلاف في انه بيان الواقعة ، وانما الخلاف هل هو بيان لها خاصة أم لها ولغيرها ؟ فاللفظ يتناولها يقينا ويتناول غيرها ظنا ، اذ لا يسئل عن شيء فيعدل عن بيانه الى بيان غيره الا ان يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال كما قال لعمر لما سأله عن القبلة للصائم « أرأيت لو تمضمضت » ولهذا كان نقل الراوى للسبب مفيدا ليبين به تناول اللفظ له يقينا فيمتنع من تخصيصه . وفيه فوائد اخر من معرفة اسباب النزول والسير والتوسع في الشريعة . وقولهم : لم أخر بيان الحكم قلنا : الله أعلم بفائدته في أي وقت يحصل . لا يسئل عما يفعل . ثم لعله اخره لوجوب البيان في تلك الحال او للطف ومصلحة للعباد داعية الى الانقياد لا تحصل بالتقديم ولا بالتأخير . ثم يلزم بهـذه العلة اختصاص الرجم بماعز وغيره من الاحكام . وقولهم تجب المطابقة . قلنا : يجب ان يكون متناولا له ، اما ان يكون مطابقا له فكلا بل لا يمتنع ان يسئل عن شيء فيجيب عنه وعن غيره كما سئل عن الوضوء بماء البحر فبين لهم حـل ميتته .

فصــل

قول الصحابي : نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة وقضى بالشفعة فيما لم يقسم يقتضي العموم . وقال قوم : لا عموم له لأن الحجة في المحكي لا في لفظ الحاكي والصحابي يحتمل انه سمع لفظا خاصا او يكون عموما او يكون فعلا لا عموم له وقضاؤه بالشفعة ولعله حكم في عين او بخطاب خاص مع شخص فكيف يتمسك بعمومه ام كيف يثبت العموم مع التعارض والشك ؟ ولنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه قد عرف منهم الرجوع الى هذا اللفظ في عموم الصور كرجوع ابن عمر الى حديث رافع : نهى النبي ﷺ عن المخابرة . واحتجاجهم بهذا اللفظ نحو نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة والمحاقلة والمخابرة وبيع الثمر حتى يبدو صلاحه والمنابذة وسائر المناهي . وكذلك اوامره واقضيته ورخصه مثل ارخص في السلم ووضع الجوائح . وقد اشتهر هذا عنهم في وقائع كثيرة مما يدل على اتفاقهم على الرجوع الى هذه الالفاظ . واتفاق الصحابة على نقل هذه الالفاظ دليل على اتفاقهم على العمل به اذ لو لم يكن كذلك لكان اللفظ مجملا ، ثم لو كانت القضية في شخص واحد وجب التعميم لما ذكرنا في المسألة الأخرى .

فصــل

وما ورد من خطاب مضافا الى الناس والمؤمنين دخل فيه العبد لأنه من جملة من يتناوله اللفظ وخروجه عن بعض التكاليف لا يوجب رفع العموم فيه كالمريض والمسافر والحائض ويدخل النساء في الجمع المضاف الى الناس وما لا يتبين فيه التذكير والتأنيث كأدوات الشرط ، ولا يدخلن فيما يختص بالذكور من الاسماء كالرجال والذكور . فأما الجمع بالواو والنون كالمسلمين وضمير المذكرين كقوله كلوا واشربوا فاختار القاضي انهن يدخلن فيه وهو قول بعض الحنفية وابن داود . واختار ابو الخطاب والاكثرون انهن لا يدخلن فيه لأن الله تعالى ذكر المسلمات بلفظ متميز فما يثبته ابتداء ويخصه بلفظ المسلمين . يدخلن فيه الا بدليل آخر من قياس او كونه في معنى المنصوص وما يجري مجراه . ولنا انه متى اجتمع المذكر والمؤنث غلب التذكير . ولذلك لو قال لمن بحضرته من الرجال والنساء قوموا واقعدوا تناول جميعهم ولو قال قوموا وقمن واقعدوا واقعدن عد

تطويلا ولكنة . ويبينه قوله تعالى (قلنا اهبطوا منها جميعا بعضكم لبعض عدو) وكان ذلك خطابا لآدم وزوجته والشيطان واكثر خطاب الله تعالى في القرآن بلفظ التذكير كقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا) و (يا عبادي الذين اسرفوا) و (هدى للمتقين) و (بشرى للمؤمنين) و (بشر المخبتين) والنساء في جملته ، وذكره لهن بلفظ مفرد تبيينا وايضاحا لا يمنع دخولهن في اللفظ العام الصالح لهن كقوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) وهما من الملائكة وقوله (فيهما فاكهة ونخل ورمان) وقد يعطف العام على الخاص كقوله تعالى (وأورثكم ارضهم وديارهم واموالهم) والمال عام في الكل .

فصل

العام اذا دخله التخصيص يبقى حجة فيما لم يخص عند الجمهور . وقال ابو ثور وعيسى بن أبان لا يبقى حجة لانه يصير مجازا فقد خرج الوضع من ايدينا ولا قرينة تفصل وتحصل فيبقى مجملا . ولنا تمسك الصحابة رضي الله عنهم بالعمومات . وما من عموم الا وقد تطرق اليه التخصيص الا اليسير كقوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) و (ان الله بكل شيء عليم) فعلى قولهم لا يجوز التمسك بعمومات القرآن أصلاً ولأن لفظ السارق يتناول كل سارق بالوضع فالمخصص صرف دلالته عن البعض فلا تسقط دلالته عن الباقي كالاستثناء وقولهم يصير مجاز ممنوع ، وان سلم فالمجاز دليل اذا كان معروفا لأنه يعرف منه المراد فهو كالحقيقة وقولهم لا قرينة تفصل . قلنا : ليس كذلك فأما انما يجعل اللفظ مجازا بدليل التخصيص فيختص الحكم به دون ما عداه .

فصل

واختار القاضي انه حقيقة بعد التخصيص وهو قول اصحاب الشافعي . وقال قوم يصير مجازا على كل حال لأنه وضع للعموم فاذا اريد به غير ما وضع له كان مجازا وان لم يكن هذا هو المجاز فلا يبقى للمجاز معنى اذن ، لا خلاف فانه لو رد الى ما دون اقل الجمع فقال لا تكلم الناس واراد زيدا وحده

كان مجازا وان كان هو داخلا فيه . وقال آخرون ان خصص بدليل منفصل صار مجازا لما ذكرنا وان خصص بلفظ متصل فليس بمجاز بل يصير الكلام بالزيادة كلاما آخر موضوعا لشيء آخر ، فانا نقول مسلم فيدل على واحد ثم نزيد الواو والنون فيدل على امر زائد ولا نجعله مجازا ثم نزيد الالف والنون في رجل فيصير صيغة اخرى بالزيادة ، ولا فرع بين زيادة كلمة او زيادة حرف فاذا قال : السارق للنصاب يقطع او يقطع السارق الا سارق دون النصاب فلا مجاز فيه بل مجموع هذا الكلام موضوع للدلالة على ما دل عليه ، فقوله تعالى (الف سنة الا خمسين عاما) دل على تسعمائة وخمسين وضعا فكأن العرب وضعت لذلك عبارتين ويمكن ان يقال ما صار بالوضع عبارة عن هذا القدر بل بقي الالف للالف والخمسون للخمسين والا للرفع بعد الاثبات فاذا رفعنا عن الالف خمسين بقي تسعمائة وخمسون ، واما زيادة الواو والنون فلا معنى لها في نفسها بخلاف هذا ، ووجه قول القاضي ان القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة لأن كلام الشارع يجب بناء بعضه على بعض فهو كالاستثناء وقد تبين الكلام فيه .

فصل

ويجوز تخصيص العموم الى أن يبقى واحد . وقال الرازي والقفال والغزالي لا يجوز النقصان من اقل الجمع لانه يخرج به عن الحقيقة . ولنا ان القرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة وفي القرينة المتصلة يجوز ذلك فكذلك في المنفصلة .

فصل

والمخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام ، وقال قوم لا يدخل بدليل قوله تعالى (الله خالق كل شيء) ولو قال لغلامه من دخل الدار فأعطه درهما لم يدخل في ذلك، وهذا فاسد لأن اللفظ عام والقرينة هي التي اخرجت المخاطب فيما ذكروه ، ويعارضه قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) ومجرد كونه مخاطبا ليس بقرينة قاضية بالخروج عن العموم والاصل اتباع العموم . واختار ابو الخطاب ان الآمر لا يدخل في الامر لأن الامر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه ولن يتصور كون الانسان دون

نفسه فلم توجد حقيقته ، ولأن مقصود الآمر الامتثال وهذا لا يكون الا من الغير، وقال القاضي : يدخل النبي ﷺ فيما أمر به . ويمكن ان تنبني هذه المسألة على ان ما ثبت في حق الامة من حكم شاركهم النبي ﷺ في ذلك الحكم ولذلك لما امرهم بفسخ الحج الى العمرة ثم لم يفعل سألوه عن ترك الفسخ فبين لهم عذره ، وقد عاب الله تعالى الذين يأمرون بالبر وينسبون انفسهم ، وقال في حق شعيب (وما اريد أن اخالفكم الى ما انهاكم عنه) وفي : الاثر «اذا امرت بمعروف فكن من آخذ الناس به ، واذا نهيت عن منكر فكن من اترك الناس له ، والا هلكت» .

فصـــل

اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال في قول أبي بكر والقاضي . وقـال أبو الخطاب : لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصه . قال وقد اوما اليه في رواية صالح وابي الحارث ، قال القاضي : فيه روايتان وعن الحنفية كقول ابـي بكر ، وعنهم انه ان سمع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاد عمومه وان سمعه من غيره فلا . وعن الشافعية كالمذهبين قالوا لأن لفظ العموم يفيـد الاستغراق مشروطا بعدم المخصص ونحن لا نعلم عدمه الا بعد ان نطلب فلا نجـد ومتى لم يوجد الشرط لا يوجد المشروط ولذلك كل دليل امكن ان يعارضه دليل فهو دليل بشرط سلامته عن المعارض . ولا بد من معرفة الشرط والجمع بين الاصل والفرع بعلة مشروطا بعدم الفرق فلا بد من معرفة عدمه . ثم اختلفوا الى متـى يجب البحث ؟ فقال قوم يكفيه ان يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث كالباحث عن المتاع في البيت اذا لم يجده غلب على ظنه انتفاؤه . وقـال آخرون : لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانه لا مخصص فيجوز الحكم حينئذ، وأما اذا كان تشعر نفسه بدليل شذ عنه وتخيل في صدره امكانه فكيف يحكـم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراما ؟ ولنا أن اللفظ موضوع للعموم فوجب اعتقاد موضوعه كأسماء الحقائق والامر والنهي ، ولأن اللفظ في الاعيان والازمان؛ ثم يجب اعتقاد عمومه في الزمان ما لم يرد نسخ كذلك في الاعيان . وقولهم ان دلالته مشروطة بعدم القرينة ، قلنا : لا نسلم وانما القرينة مانعة من حمل اللفظ على موضوعه ؛ فهو كالنسخ يمنع استمرار الحكم والتأويل يمنع حمل الكلام علـى

حقيقته واحتمال وجوده لا يمنع من اعتقاد الحقيقة ، ولأن التوقف يفضي الى ترك العمل بالدليل فان الاصول غير محصورة ويجوز ان لا يجد اليوم ويجده بعد اليوم فيجب التوقف ابدا وذلك غير جائز . والله اعلم .

فصل في الادلـــة

التي يخص بها العموم

لا نعلم اختلافا في جواز تخصيص العموم ، وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قول الله تعالى (الله خالق كل شيء ـ وتجبى اليه ثمرات كل شيء ـ وتدمر كل شيء) . وقد ذكرنا ان اكثر العمومات مخصصة . وادلة التخصص تسعة : الاول دليل الحس وبه خصص قوله (تدمر كل شيء بأمر ربها) خرج منه السماء والارض وأمور كثيرة بالحس . الثاني دليل العقل وبه خصص قوله (تدمر كل شيء) ، (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) لدلالة العقل على استحالة تكليف من لا يفهم . فان قيل : العقل سابق على ادلة السمع ، والمخصص ينبغي ان يتأخر لأن التخصيص اخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له . قلنا : نحن نريد بالتخصيص الدليل المعرف ارادة المتكلم وانه اراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصا ، والعقل يدل على ذلك وان كان متقدما . فان قلتم لا يسمى ذلك تخصيصا فهو نزاع في عبارة . وقولهم لا يتناوله اللفظ قلنا : يتناوله من حيث اللسان لكن لما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين انه يمتنع دخوله تحت الارادة مع شمول اللفظ له وضعا . الثالث الاجماع فان الاجماع قاطع والعام يتطرق اليه الاحتمال ، واجماعهم على الحكم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم لا يكون الا عن دليل قاطع بلغهم في نسخ اللفظ ان كان اريد به العموم او عدم دخوله تحت الارادة عند ذكر العموم ، الرابع النص الخاص يخصص اللفظ العام فقول النبي ﷺ لا قطع الا في ربع دينار ، خصص عموم قوله تعالى (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) وقوله عليه السلام «لا زكاة فيما دون خمسة او سق» خصص عموم قوله «فيما سقت السماء العشر» ولا فرق بين ان يكون العام كتابا او سنة او متقدما او متأخرا ، وبهذا قال

اصحاب الشافعي : وقد روى عن احمد رحمه الله رواية اخرى ان المتأخر يقدم خاصا كان او عاما . وهو قول الحنفية لقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث من امر رسول الله ﷺ ، ولأن العام يتناول الصور التي تحته كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها، ولو نص على الصورة الخاصة لكان نسخا فكذلك اذا عم ، وهذا فيما اذا علم المتأخر ، فان جهل فهذه الرواية تقتضي أن يتعارض الخاص وما قابله من العام ولا يقضي بأحدهما على الآخر وهو قول طائفة ، لأنه يحتمل ان يكون العام ناسخا لكونه متأخرا ويحتمل ان يكون مخصوصا فلا سبيل الى التحكم . وقال بعض الشافعية : لا يخصص عموم السنة بالكتاب . وخرجه ابن حامد رواية لنا لقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) ، ولأن المتبين تابع للمبين فلو خصصنا السنة بالقرآن صار تابعا لها . وقالت طائفة من المتكلمين : لا يخصص عموم الكتاب بخبر الواحد . وقال عيسى بن ابان : يخص العام المخصوص دون غيره . وحكاه القاضي عن ابي حنيفة لأن الكتاب مقطوع به والخبر مظنون فلا يترك به المقطوع كالاجماع لا يخص بخبر الواحد . وقال بعض الواقفية بالتوقف لأن خبر الواحد مظنون الأصل مقطوع المعنى واللفظ العام من الكتاب مقطوع الأصل مظنون الشمول فهما متقابلان ولا دليل على الترجيح . ولنا في تقديم الخاص مسلكان : أحدهما ان الصحابة ذهبت اليه فخصصوا قوله تعالى (واحل لكم ما وراء ذلكم) برواية ابي هريرة عن النبي ﷺ «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» وخصصوا آية الميراث بقوله « لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم» ولا يرث القاتل ، وانا معاشر الانبياء لا نورث » وخصصوا عموم الوصية بقوله «لا وصية لوارث» وعموم قوله «حتى تنكح زوجا غيره» بقوله (حتى يذوق عسيلتها) الى نظائر كثيرة لا تحصى مما يدل على ان الصحابة والتابعين كانوا يتسارعون الى الحكم بالخاص على العام من غير اشتغال بطلب تاريخ ولا نظر في تقديم ولا تأخير. الثاني ان ارادة الخاص بالعام غالبة معتادة بل هي الاكثر ، واحتمال النسخ كالنادر البعيد . وكذلك احتمال تكذيب الراوي فانه عدل جازم في الرواية ، وسكون النفس الى العدل في الرواية فيما هو نص كسكونها الى عدلين في الشهادات، ولا يخفى ان احتمال صدق ابي بكر رضي الله عنه في روايته عن النبي ﷺ

«نحن معاشر الانبياء لا نورث» ارجح من احتمال أن تكون الآية سبقت لبيان حكم ميراث النبي ﷺ فذلك عمل به الصحابة ، والعمل بالراجح متعين ، فأما قول من قال بالتعارض والوقف فهو مطالبة بالدليل لا غير ، وقد ذكرنا الدليل من وجهين، وبينا ان احتمال ارادة الخصوص ارجح من احتمال النسخ ، فان اكثر العمومات مخصصة واكثر الاحكام مقررة غير منسوخة ، وكون النبي ﷺ مبينا لا يمنع من حصول البيان بغيره ، فقد اخبر الله تعالى انه انزل الكتاب تبيانا لكل شيء ، وقولهم المبين تابع غير صحيح فان الكتاب يبين بعضه بعضا ، والسنة يخص بعضها بعضا ، وليس المخصص تابعا للمخصوص ، وقد بينا فيما تقدم جواز التخصيص بدليل سابق وبالاجماع ، ويجوز تخصيص الآحاد بالمتواتر وليس فرعا له ، وقولهم ان الكتاب مقطوع به قلنا : دخول المخصوص في العموم وكونه مرادا ليس بمقطوع بل هو مظنون ظنا ليس بالقوى بل ظن الصدق اقوى منه لما ذكرنا ثم إن براءة الذمة قبل السمع مقطوع بها بشرط ان لا يرد سمع ويشتغل بخبر الواحد ، جواب آخر : ان وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالاجماع ، وانما الاحتمال في صدق الراوي ، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه ، فان تحليل البضع وسفك الدم واجب بقول عدلين قطعا مع انا لا نقطع بصدقهما ، كذا الخبر، الخامس المفهوم بالفحوى ودليل الخطاب ، فان الفحوى قاطع كالنص ودليل الخطاب حجة كالنص فتخص عموم قوله عليه السلام (في اربعين شاة شاة) بمفهوم قوله «في سائمة الغنم الزكاة» في اخراج المعلوفة . السادس فعل رسول الله ﷺ كتخصيص عموم قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) بما روت عائشة رضي الله السابع تقرير رسول الله ﷺ يأمرني فأتزر فيباشرني وانا حائض . ولذلك ذهب بعض الناس الى تخصيص قوله (الزانية والزاني) برجمه لماعز وتركه جلده . السابع تقرير رسول الله ﷺ واحدا من امته بخلاف موجب العموم وسكوته عليه ، فان سكوت النبي ﷺ عن الشيء يدل على جوازه ، فانه لا يحل له الاقرار على الخطأ وهو معصوم ، وقد بينا ان اثبات الحكم في حق واحد يعم الجميع الثامن قول الصحابي عند من يراه حجة مقدما على القياس يخص به العموم فان القياس يخصص به . فقول الصحابي المقدم عليه اولى . فان قيل فالصحابي يترك

مذهبه للعموم كترك ابن عمر مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابرة فغيره يجب ان يتركه . قلنا : انما تركه لنص عارضه لا للعموم . التاسع قياس نص خاص اذا عارض عموم نص آخر فيه وجهان : احدهما يخص به العموم وهو قول ابي بكر والقاضي وقول الشافعي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين ، والوجه الاخر لا يخص به العموم وهو قول ابي اسحق بن شاقلا وجماعة من الفقهاء لحديث معاذ . ولأن الظنون المستفادة من النصوص اقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة . ولأن العموم أصل والقياس فرع فلا يقدم على الاصل ، ولأن القياس انما يراد لطاب حكم ما ليس منطوقا به فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس . وقال قوم : يقدم جلي القياس على العموم دون خفية لأن الجلي اقوى من العموم والخفي ضعيف والعموم ايضا يضعف تارة بأن لا يظهر منه قصد التعميم ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه ويتطرق اليه تخصيصات كثيرة فان دلالة قوله (لا تبيعوا البر بالبر ، على تحريم بيع الارز أظهر من دلالة قوله تعالى (وأحل الله البيع) على اباحة بيعه متفاضلا «ودلالة تحريم الخمر على تحريم النبيذ» بقياس الاسكار اغلب في الظن من دلالة قوله تعالى (قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه) على اباحته . فاذا تقابل الظنان وجب تقديم اقواهما كالعمل في العمومين والقياسين المتقابلين . ثم القائلون بهذا اختلفوا في القياس الجلي :ففسره قوم بأنه قياس العلة والخفي بقياس الشبه . وقيل الجلي ما يظهر فيه المعنى كقوله عليه السلام «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» وتعليل ذلك بما يدهش الفكر حتى يجري ذلك في الجائع ، وقال عيسى بن ابان : يجوز ذلك في العام المخصوص دون غيره لضعف العام بالتخصيص وحكاه القاضي عن ابي حنيفة وجه الاول ان صيغة العموم محتملة للتخصيص معرضة له والقياس غير محتمل فيقضي به على المحتمل كالمجمل مع المفسر فاما حديث معاذ فان كون هذه الصورة مرادة باللفظ العام غير مقطوع به . والقياس يدلنا على انها غير مرادة . ولهذا جاز ترك عموم الكتاب بخبر الواحد وبالخبر المتواتر اتفاقا . ورتبة السنة يعد رتبة الكتاب في الخبر . والسنة لا يترك بها الكتاب لكن تكون مبينة له . والتبيين يكون تارة باللفظ وتارة بمعقول اللفظ . وقولهم ان الظنون المستفادة عن النصوص اقوى

فلا نسلم ذلك على الاطلاق • وقولهم : لا يترك الاصل بالفرع قلنا : هذا القياس فرع نص آخر لا فرع النص المخصوص به والنص يخص تارة بنص آخر وتارة بمعقول النص ثم يلزم ان لا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد ، وقولهم هو منطوق به ، قلنا كونه منطوقا به امر مظنون ، فان العام اذا اريد به الخاص كان نطقا بذلك القدر وليس نطقا بما ليس بمراد • ولهذا جاز التخصيص بدليل العقل القاطع مع ان دليل العقل لا يقابل النص الصريح من الشارع لأن الادلة لا تتعارض•

فصل

في تعارض العمومين

اذا تعارض عمومان فأمكن الجمع بينهما بأن يكون احدهما أخص من الآخر فيقدم الخاص ، او يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل صحيح والآخر غير ممكن تأويله فيجب التأويل في المؤول ويكون الآخر دليلا على المراد منه جمعا بين الحديثين اذ هو اولى من الغائهما • وان تعذر الجمع بينهما لتساويهما ولكونهما متناقضين كما لو قال : من بدل دينه فاقتلوه من بدل دينه فلا تقتلوه، فلا بد ان يكون أحدهما ناسخا للآخر فان أشكل التاريخ طلب الحكم من دليل غيرهما • وكذلك لو تعارض عمومان كل واحد عام من وجه خاص من وجه مثل قوله عليه السلام «من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها» فانه يتناول الفائتة بخصوصها ووقت النهي بعمومه مع قوله «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس» يتناول الفائتة بعمومه والوقت بخصوصه ؛ وقوله «من بدل دينه فاقتلوه» مع قوله «نهيت عن قتل النساء» فهما سواء لعدم ترجيح احدهما على الاخر فيتعارضان ويعدل الى دليل غيرهما • وقال قوم لا يجوز تعارض عمومين خاليين عن دليل الترجيح لأنه يؤدي الى وقوع الشبهة وهو منفر عن الطاعة ، قلنا : بل ذلك جائز ويكون مبينا للعصر الأول ، وانما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والادلة ويكون ذلك محنة وتكليفا علينا لنطلب دليلا آخر ولا تكليف في حقنا الا بما بلغنا • وأما التنفير فباطل فقد نفر طائفة من الكفار من النسخ ، ثم لم يدل ذلك على استحالته ، والله أعلم •

فصل في الاستثناء

وصيغته : الا وغير وسوى وعدا وليس ولا يكون وحاشا وخلا وأم الباب الا وحده انه قول ذو صيغة متصل يدل على ان المذكور معه غير مراد بالقول الأول ، ويفارق الاستثناء التخصيص بشيئين : احدهما في اتصاله . والثاني انه يتطرق الى النص كقوله عشرة الا ثلاثة ، والتخصيص بخلافه ، ويفارق النسخ أيضا في ثلاثة اشياء : احدها في اتصاله . والثاني ان النسخ رافع لما دخل تحت اللفظ ، والاستثناء يمنع أن يدخل تحت اللفظ ما لولاه لدخل ، والثالث أن النسخ يرفع جميع حكم النص والاستثناء انما يجوز في البعض .

فصل

ويشترط في الاستثناء ثلاثة شروط : احدها ان يتصل بالكلام بحيث لا يفصل بينهما كلام ولا سكوت يمكن الكلام فيه ، لأنه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن انما ما كالشرط وخبر المبتدأ ، فانه لو اكرم من دخل داري ثم قال بعد شهر الا زيدا لم يفهم . كما لو قال زيد ثم قال بعد شهر قائم لم يعد خبرا . وكذلك الشرط ، وحكى عن ابن عباس انه لا يجوز ان يكون منفصلا ، وعن عطاء والحسن جواز تأخيره ما دام في المجلس : وأومأ اليه احمد رحمه الله في الاستثناء في اليمين ، والاول ما ذكرناه . الشرط الثاني ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ، فأما الاستثناء من غير الجنس فمجاز لا يدخل في الاقرار ، ولو اقر بشيء واستثنى من غير جنسه كان استثناؤه باطلا وهذا قول بعض الشافعية، وقال بعضهم ومالك وابو حنيفة وبعض المتكلمين : يصح لأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة ، قال الله تعالى (لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما) و (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) و (لا تقتلوا انفسكم) و (وما لأحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى) . وقال الشاعر :

وما بالربع من احد .. الا اواري

وبلدة ليس بها انيس   الا اليعافير والا العيس

ومثله كثير ، ولنا في الاستثناء اخراج بعض ما يتناوله المستثنى منه بدليل انه مشتق من قولهم ثنيت فلانا عن رأيه وثنيت العنان فيشعر بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه . فاذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الاول لولا الاستثناء فما صرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله فتكون تسميته استثناء تجوزا باللفظ عن موضعه وتكون الا ها هنا بمعنى لكن ، قال هذا ابن قتيبة ، وقال هو قول سيبويه وقاله غيرهما من اهل العربية ، واذا كانت بمعنى لكن لم يكن لها في الاقرار معنى . فلم يصح ان ترفع شيئا منه فتكون لاغية . فان لكن انما تدخل للاستدراك بعد الجحد والاقرار ليس بجحد فلا يصح فيه . ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في اثبات بحال . الشرط الثالث ان يكون المستثنى اقل من النصف ، وفي استثناء النصف وجهان . وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين يجوز استثناء الأكثر . ولا نعلم خلافا في انه لا يجوز استثناء الكل . واحتج من جوزه اي جوز الاكثر بقوله (فبعزتك لأغوينهم اجمعين . الا عبادك منهم المخلصين) وقال في أخرى (ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) فاستثنى كل واحد منهما من الآخر : وأيهما كان الأكثر حصل المقصود . وقال الشاعر :

ادوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكما بالحق قواما

ولأنه اذا جاز استثناء الاقل جاز استثناء الأكثر ، ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ فجاز في الاكثر كالتخصيص . ولنا ان الاستثناء لغة . وأهل اللغة نفوا ذلك وانكروه . قال ابو اسحاق الزجاج لم يأت الاستثناء الا في القليل من الكثير . وقال ابن جني : لو قال قائل مائة الا تسعة وتسعين ما كان متكلما بالعربية وكان كلامه عيا من الكلام ولكنة . وقال القتيبي : يقال صمت الشهر كله الا يوما واحدا ، ولا يقال صمت الشهر الا تسعة وعشرين يوما . ويقول لقيت القوم جميعهم الا واحدا او اثنين ولا يجوز ان يقول لقيت القوم الا اكثرهم اذ ثبت انه ليس من اللغة فلا يقبل . ولو جاز هذا لجاز في كل ما كرهوه وقبحوه . وأما الآية التي احتجوا بها فقد اجيب عن احتجاجهم منها بأجوبة ، منها انه استثنى في احدى الآيتين المخلصين من بني آدم وهم الأقل ، وفي الأخرى استثنى الغاوين من جميع العباد

وهم الاقل . فان الملائكة من عباد الله ، قال الله تعالى (بل عباد مكرمون) وهم غير غاوين • ومنها انه استثناء منقطع في قوله (الا من اتبعك من الغاوين) بمعنى لكن بدليل أنه قال في آية أخرى (وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم) وأما البيت فليس فيه استثناء مع انه قد قال ابن فضالة النجوي هذا بيت مصنوع ولم يثبت عن العرب • واما القياس في اللغة فغير جائز ولو كان جائزا فهو جمع بغير علة • ومثل هذا لو جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل ، ويعارضه بأنه اذا لم يجز استثناء الكل فلا يجوز استثناء الأكثر ، والفرق بين القليل والكثير ان العرب استعملته في التليل دون الكثير ، فلا يقاس في لغتهم ما انكروه على ما حسنوه وجوزوه •

فصل

اذا تعقب الاستثناءجملا كقولهتعالى (والذينيرمون المحصناتثملم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا) وقول النبي ﷺ «لا يؤمن الرجل في سلطانه ولا يجلس على تكرمته الا بأذنه» رجع الاستثناء الى جميعها وهو قول اصحاب الشافعي ؛ وقال الحنفية : يرجع الى اقرب المذكورين لأمور ثلاثة : احدها ان العموم يثبت في كل صورة بيقين ، وعود الاستثناء الى جميعها مشكوك فيه فلا يزيل — اي العموم — المتيقن بالشك• الثانيةأن الاستثناء انما وجبرده الى ما قبله ضرورة انه لا يستقل بنفسه فاذا تعلق بما يليه فقد استقل وأفاد، فلا حاجة الى تعليقه بما قبل ذلك فلا تعلقه به وصار كالاستثناءمن الاستثناء• والثالثةأن الجملة مفصول بينها وبين الاولى فأشبه ما لو فصل بينهما بكلام آخر ، وأدلتنا ثلاثة : احدها ان الشرط اذا تعقب جملا عاد الى جميعها كقوله نسائي طوالق وعبيذي احرار ان كلمت زيدا ، فكذلك الاستثناء، فان الشرط والاستثناء شيئان في تعلقهما بما قبلهما وبغيرهما له ، ولهذا يسمى التعليق بشرط مشيئة الله استثناء فما يثبت لأحدهما ثبت في الآخر :فان قيل الفرق بينهما أن الشرط رتبته التقديم بخلاف الاستثناء • قلنا : اذا تأخر الشرط فلا

فرق بينهما ، ثم ان كان متقدما فلم لا يتعلق بالجملة الاولى دون ما بعدها ، فاذا تعلق بجميع الجمل تقدم او تأخر فكذلك الاستثناء فانه مساو للشرط في حال تأخره • الثاني اتفاق أهل اللغة على ان تكرار الاستثناء عقيب كل جملة عي ولكنة ولو لم يعد الاستثناء الى الجميع لم يقبح ذلك بل كان متعينا لازما فيما يريد فيه الاستثناء من جميع الجمل ، الثالث : ان العطف بالواو يوجب نوعا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه فيصير الجمل كالجملة الواحدة فيصير كأنه قال اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسراق الا من تاب ، ولا فرق بين هذا وبين قوله اضرب من قتل وسرق الا من تاب • وقولهم ان التعميم مستيقن ممنوع ، فان العموم والاطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام ، وما تم حتى اردف باستثناء يرجع اليه ، ثم يبطل بالشرط والصفة ، وقد سلم أكثرهم عموم ذلك ، ولما ذكر الله تعالى خصال كفارة اليمين الثلاثة ، ثم قال (فمن لم يجد) رجع ذلك الى جميعها • وقولهم ان الاستثناء انما تعلق بما قبله ضرورة ممنوع ، بل انما رجع الى ماقبله لصلاحيته • ثم يبطل ايضا بالشرط والصفة • اما الاستثناء من الاستثناء فلم يسكن عوده الى الاول لأن الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فتعذر النفي من النفي ، وهكذا كل ما فيه قرينة تصرفه عن الرجوع لا يرجع الى الاول كقوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا) لا يعود الى التحرير لأن صدقتهم انما تكون بمالهم ، فالعتق ليس حقا لهم •

فصل في الشرط

الشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ، ولا يلزم ان يوجد عند وجوده • والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول ، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات • والشرط عقلي وشرعي ولغوي • فالعقلي كالحياة للعلم والعلم للارادة • والشرعي كالطهارة للصلاة والاحصان للرجم • واللغوي كقوله ان دخلت الدار فأنت طالق وان جئتني اكرمتك مقتضاه في اللغة اختصاص الاكرام بالمجيء فينزل منزلة التخصيص والاستثناء ، والاستثناء والشرط يغير الكلام عما كان يقتضيه لولاه

حتى يجعله متكلما بالباقي لا أنه يخرج من الكلام ما دخل فيه فانه لو دخل لما خرج، فاذا قال انت طالق ان دخلت الدار معناه أنك عند الدخول طالق ، وقوله على عشرة الا ثلاثة معناه له على سبعة فانه لو ثبت له عليه عشرة لما قدر على اسقاط ثلاثة ، ولو قدر على ذلك بالكلام المتصل لقدر عليه بالمنفصل فيصير موضوع الكلام ذلك ، فقوله تعالى (ويل للمصلين) لا حكم له قبل اتمام الكلام فاذا تم كان الكلام مقصودا على من وجد منه السهو والرياء لا انه دخل فيه كل مصل ثم خرج البعض، كذلك الاستثناء والشرط •

فصل في المطلق والمقيد

المطلق هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه وهي للنكرة في سياق الامر كقوله تعالى (فتحرير رقبة) وقد يكون في الخبر كقوله عليه السلام «لا نكاح الا بولي» والمقيد هو المتناول لمعين او لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه كقوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين) قيد الرقبة بالايمان والصيام بالتتابع ، وقد يكون اللفظ مطلقا مقيدا بالنسبة كقوله رقبة مؤمنة مقيدة بالايمان مطلقة بالنسبة الى السلامة وسائر الصفات • ويسمى الفعل مطلقا نظرا الى ما هو من ضرورته من الزمان والمكان والمصدر والمفعول به والآلة فيما يفتقر الى الآلة والمحل للافعال المتعدية • وقد يتقيد بأحدها دون بقيتها • والله اعلم •

فصل

واذا ورد لفظان مطلق ومقيد فهو على ثلاثة اقسام : القسم الأول ان يكونا في حكم واحد كقوله عليه السلام «لا نكاح الا بولي» وقال «لا نكاح الا بولي مرشد وشاهدي عدل» فيجب حمل المطلق على المقيد • وقال ابو حنيفة : لا يحمل عليه لأنه نسخ فان الزيادة على النص نسخ فلا سبيل الى النسخ بالقياس • وقد بينا فساد هذا فان قوله (فتحرير رقبة) ليس بنص في اجزاء الكافرة ، بل هو مطلق يعتقد ظهور عمومه مع تجويز الدليل على خصوصه ، والتقييد صريح في الاشتراط فيجب تقديمه، القسم الثاني : ان يتحد الحكم ويختلف السبب كالعتق

في كفارة الظهار ، والقتل قيد الرقبة في كفارة القتل بالايمان • وأطلقها في الظهار، فقد روى عن احمد رحمه الله ما يدل على أن المطلق لا يحمل على المقيد وهو اختيار أبي اسحاق بن شاقلا وقول جل الحنفية وبعض الشافعية ، واختار القاضي حمل المطلق على المقيد ، وهو قول المالكية وبعض الشافعية لأن الله تعالى قال (واشهدوا ذوي عدل منكم) وقال في المداينة (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) ولم يذكر عدلا ، ولا يجوز الا عدل ، فظاهر هذا حمل المطلق على المقيد ، ولأن العرب تطلق في موضع وتقيد في موضع آخر فيحمل احدهما على صاحبه كما قال :

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض ، والرأي مختلف

وقال آخر :

وما ادري اذا يممت ارضا اريد الخير ايهما يليني
أألخير الذي أنا ابتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني

وقال ابو الخطاب يبني عليه من جهة القياس لأن تقييد المطاق كتخصيص العموم وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مر ، فانكان ثم مقيدان بقيدين مختلفين ومطلق الحق بأشبههما به وأقربهما اليه ، ومن نصر الاول قال هذا تحكم يخالف وضع اللغة اذ لا يتعرض القتل للظهار فكيف يرفع الاطلاق الذي فيه ؟ والاسباب المختلفة تختلف في الاكثر شروط واجباتها ، ثم يلزم من هذا تناقض ، فان الصوم مقيد بالتتابع في الظهار وبالتفريق في الحج حيث قال تعالى (ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم) ومطلق في اليمين فعلى أيهما يحمل • وفي المواضع التي استشهدوا بها كان التقييد بأمر آخر • والله أعلم • القسم الثالث : ان يختلف الحكم فلا يحمل المطلق على المقيد سواء اختلف السبب او اتفق كخصال الكفارة اذا قيد الصيام بالتتابع واطلق الاطعام ، لأن القياس من شرطه اتحاد الحكم ، والحكم ها هنا مختلف •

باب في الفحوى والاشارة

فصل

فيما يقتبس من الالفاظ من فحواها واشارتها لا من صيغها • وهي خمسة

أضرب : الاول : يسمى اقتضاء وهو ما يكون من ضرورة اللفظ وليس بمنطوق به ، اما ان لا يكون المتكلم صادقا الا به كقوله «لا عمل الا بنية» او من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا بدونه كقوله تعالى (فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة) اي فأفطر (فعدة) وقولهم اعتق عبدك عني وعلي ثمنه ، يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به ، او من حيث يمتنع وجوده عقلا بدونه كقوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) يتضمن اضمار الوطء ويقتضيه ، ويجوز ان يلقب هذا بالاضمار ويقرب من حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه • الضرب الثاني : فهم التعليل من اضافة الحكم الى الوصف المناسب كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) يفهم منه كون السرقة علة وليس بمنطوق به ولكن يسبق الى الفهم من فحوى الكلام ، وكذا قوله تعالى (ان الابرار لفي نعيم) أي لبرهم ، (وان الفجار لفي جحيم) اي لفجورهم ، وهذا قد يسمى ايماء واشارة وفحوى الكلام ولحنه، واليك الخيرة في تسميته • الضرب الثالث • التنبيه ، وهو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الاولى • كفهم تحريم الشتم والضرب من قوله تعالى (فلا تقل لهما أف) ولا بد من معرفتنا المعنى في الادنى ومعرفة وجوده في الأعلى ، فلولا معرفتنا أن الآية سيقت للتعظيم للوالدين لما فهمنا منع القتل ، اذ يقول السلطان — اذا امر بقتل ملك لمنازعته له في ملكه — : اقتله ولا تقل له أف • ويسمى مفهوم الموافقة وفحوى اللفظ ، واختلف اصحابنا في تسميته قياسا ، فقال أبو الحسن الخزري وبعض الشافعية : وهو قياس لأنه الحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهم في المقتضى وهذا هو القياس وانما ظهر فيه المعنى فسبق الى الفهم من غير تأمل فأشبه القياس فيما ظهرت العلة فيه بنص او غيره مثل قياس الجوع المفرط على الغضب في المنع من الحكم لكونه يمنع كمال الفكر • وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة اذا وقعت الفأرة فيه في حال جموده او كونه مائعا بغير الفأرة • وقال القاضي ابو يعلى والحنفية وبعض الشافعية : ليس بقياس اذ هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط ، بل يسبق الى الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخ اذا كان هو الاصل في القصد والباعث على النطق وهو أولى في

الحكم ، ومن سماه قياسا سلم انه قاطع فلا تضر تسميته قياسا ، وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه ولا يفيد القطع كقولهم : اذا ردت شهادة الفاسق فالكافر اولى ، لأن الكفر فسق وزيادة ، فهذا ليس بقاطع ، اذ يبعد ان يقال : الفاسق متهم في دينه والكافر يحترز من الكذب لدينه ، واما الفاسد من هذا الضرب فنحو قولهم : اذا جاز السلم في المؤجل ففي الحال اجوز ومن الغرر ابعد ، فانه لا بد من اشتراكهما في المقتضى ، وليس المقتضى لصحة السلم المؤجل بعده من الغرر لتلتحق به الحال ، بل الغرر مانع احتمل في المؤجل والحكم لا يصلح لعدم مانعه بل لوجود مقتضيه ولو كان بعده من الغرر علة الصحة فما وجدت في الاصل فكيف يصح الالحاق ، الضرب الرابع : دليل الخطاب • ومعناه استدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عن ما عداه ، ويسمى مفهوم المخالفة لأنه فهم مجرد لا يستند الى منطوق ، والا فما دل عليه المنطوق ايضا مفهوم • ومثاله (ومن قتله منكم متعمدا) و «في سائمة الغنم الزكاة» يدل على انتفاء الحكم في المخطىء والمعلوفة ، وهذا حجة في قول امامنا والشافعي ومالك وأكثر المتكلمين ، وقالت طائفة منهم ابو حنيفة : لا دلالة له لأمور خمسة ، احدها : انه يحسن الاستفهام، فلو قال من ضربك عامدا فاضربه حسن ان تقول فان ضربني خاطئا هل أضربه ، ولو دل على النفي لما حسن الاستفهام فيه كالمنطوق • الثاني : ان العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه كقوله تعالى (وربائبكم اللائي في حجوركم ـ ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم ـ فان خفتما أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) فالمسكوت ايضا محتمل للمساواة وعدمها فلا سبيل الى دعوى النفي بالتحكم • الثالث : ان تعليقه الحكم على اللقب والاسم العلم لا يدل على التخصيص ومنع ذلك بهت واختراع على اللغات ، اذ يلزم منه أن يكون قوله زيد عالم كفرا لأنه نفى العلم عن الله وملائكته ، ويلزم من قوله (محمد رسول الله) نفي الرسالة عن غير وذلك كفر • الرابع : أنه كما ان للعرب طريقا الى الخبر عن مخبر واحد واثنين مع السكوت عن الباقي فلها طرق في الخبر عن الموصوف بصفة فتقول رأيت الظريف وقام الطويل ، فلو قال بعد والقصير لم يكن مناقضة • الخامس : ان التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به ، فمنها توسعة مجاري الاجتهاد

لينال المجتهد فضيلته . ومنها الاحتياط على المذكور بالذكر كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس الى اخراجه عن عموم اللفظ بالتخصيص . ومنها تأكيد الحكم في المسكوت لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه ، ومنها معان لا يطلع عليها فلا سبيل الى دعوى عدم الفائدة بالتحكم فلا ينكر الفرق بين المنطوق والمسكوت ، لكن من حيث أن الأصل عدم الحكم في الكل فبالذكر يبين ثبوته في المذكور وبقي المسكوت عنه على ما كان عليه لم يوجد في اللفظ نفي له ولا اثبات له . فاذا لا دليل في اللفظ على المسكوت بحال ، وعماد الفرق نفي واثبات ، فمستند الاثبات الذكر الخاص ومستند النفي الأصل ، والذهن انما ينبه على الفرق عند الذكر الخاص فيسبق الى الاوهام العامية ان الاختصاص والفرق من الذكر لكن احد طرفي الفرق حصل من الذكر والآخر كان حاصلا في الأصل ؛ وهذا دقيق لأجله غلط الاكثرون ولنا دليلان: احدهما ان فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط او وصف انفناء الحكم بدونه بدليل ما روى يعلي بن أمية قال قلت لعمر بن الخطاب ألم يقل الله تعالى (ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا) فقد أمن الناس . فقال : عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ فقال «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» رواه مسلم فقد فهما من تعليق اباحة القصر على حالة الخوف وجوب الاتمام حال الامن وعجبا من ذلك . فان قيل الاتمام واجب بحكم الأصل فلما استثنى حالة الخوف بقيت حالة الأمن على مقتضاه فلذلك عجبا حيث خولف الأصل . ثم الآية حجة لنا فانه لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فدل على انتفاء الدليل . قلنا ليس في القرآن آية تدل على وجوب التمام ، بل قد روى عن عمر وهو صاحب القصة وعائشة وابن عباس أن الصلاة انما فرضت ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر ، فدل على ان فهمهم وجوب الاتمام وتعجبهم انما كان لمخالفة دليل الخطاب وانما ترك دليل آخر كما قد يخالف العموم ، ولما قال النبي ﷺ «يقطع الصلاة الكلب الأسود» قال عبد الله ابن الصامت لأبي ذر ما بال الأسود من الاحمر من الاصفر؟ فقال : سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال : «الكلب الاسود شيطان» ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفاءه عما سواه ، ولان النبي ﷺ

لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب فقال «لا يلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس» فلولا ان تخصيصه المذكور بالذكر يدل على اباحة لبس ما سواه لم يكن جوابا للسائل عما يجوز للمحرم لبسه . الدليل الثاني : ان تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة وفيان استوت السائمة والمعلوفة فلم خص السائمة مع عموم الحكم والحاجة الى البيان شاملة للقسمين بل قال في الغنم الزكاة لكان أخصر في اللفظ وأعم في بيان الحكم . فالتطويل لغير فائدة يكون لكنة في الكلام وعيا ، فكيف اذا تضمن تقوية بعض المقصود ، فظهر أن القسم السكوت عنه غير مساو للمذكور في الحكم . اعترضوا عليه من اربعة وجوه : احدها انكم جعلتم طلب الفائدة طريقا الى معرفة الوضع . وينبغي ان تعرف الوضع ثم تترتب عليه الفائدة . اماأن يكون الوضع يتبع معرفة الفائدة فلا . الثاني : لم قلتم انه لا فائدة سوى اختصاص الحكم ، فلئن قلتم ما علمنا له فائدة قلنا فلعل ثم فائدة لم تعثروا عليها ، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علما بعدمها ، الثالث : يبطل بمفهوم اللقب فلم لم يقولوا ان تخصيص الاشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به ، وان تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوبها في بقية المواشي ، الرابع: ان في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمنا . ويحتمل ان السؤال وقع عنها او اتفقت المعاملة فيها او غير ذلك من اسباب لا يطلع عليها . الجواب : اما الاول فغير صحيح ، فان الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته جائز غير ممتنع في طرفي النفي والاثبات ، فاننا استدللنا على عدم الاشتراك في الصور المتنازع فيها باخلاله بمقصود الوضع وهو التفاهم ، واستدللنا على عدم اله ثان بعدم وقوع الفساد ، فاذا قد علمنا ان كلام الله تعالى لا يخلو من فائدة وانه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم فيلزم منه ذلك ضرورة . واما الثاني فان قصر الحكم عليه فائدة متيقنة وما سواه امر موهوم يحتمل العدم والوجود ، فلا يترك المتيقن لأمر موهوم ، كيف والظاهر عدمها ، اذ لو كان ثم فائدة لم تخف عن الفطن العالم بدقائق الكلام مع بحثه وشدة عنايته ، فجرى هذا مجرى الاستدلال باستصحاب الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي ، واما مفهوم اللقب فقد قيل انه حجة ثم الفرق بينهما ظاهر ان تخصيص اللقب يحتمل حمله على انه لم يحضره ذكر المسكوت عنه ، وهذا يبعد فيما اذا ذكر احد الوصفين المتضادين ، لأن ذكر الصفة يذكر ضدها

وهو منتصف بالكلية فيما اذا ذكر الوصف العام ثم وصفه بالخاص فظهر احتمال المفهوم واما الثالث فباطل فان النبي ﷺ بعث للبيان والتعليم والنبيين للاحكام من المقاصد الأصلية التي بعث لها ، والاجتهاد ثبت ضرورة لعدم امكان بناء كل الأحكام على النصوص ، فلا تظن ان النبي ﷺ ترك ما بعث له لتوسعة مجاري الضرورات • ثم يفضي الى محذور فهو نفي الحكم في الصورة التي هو ثابت فيها • واما الفائدة الثانية والثالثة فلا تحصل ، لأن الكلام فيما اذا كان المسكوت ادنى في المعنى من المنطوق في المقتضى او مماثلا له فالتخصيص اذا يكون بعيدا، وأما اذا كان المسكوت اعلى في المعنى فهو التنبيه وقد سبق الكلام فيه • واما الرابع فأمور موهومة فلا يترك لها المتيقن لما ذكرنا • وقولهم يحسن الاستفهام عنه ممنوع • واما اذا قال من ضربك متعمدا فاضربه فلا يحسن ان يقال من ضربني خاطئا هل أضربه • لكن يحسن أن يقال فالخاطىء ما حكمه او ما أصنع به ، وهذا غير ما دل عليه الخطاب ، ولو سلمنا فيحسن الاستفهام ليستفيد التأكيد في معرفة الحكم كما يحسن الاستفهام في بعض صور العموم • وقولهم ان العرب تعلق الحكم على ما ينبغي عند عدمه ، قلنا • لا تنكر هذا اذا ظهر للتخصيص فائدة سوى اختصاص الحكم به اما لكونه الأغلب او غير ذلك ، والكلام فيما لم يظهر له فائدة • والله أعلم •

فصل

في درجات ادلة الخطاب

اعلم أن هنا صورا انكرها منكرو المفهوم بناء على انها منه وليست منه ، وهي ثلاثة : الأولى قوله لا عالم الا زيد ، فهذا انكره غلاة منكري المفهوم وقالوا هو نطق بالمستثنى ، وسكوت عن المستثنى عنه ، فما خرج بقوله الا فمعناه انه لم يدخل في الكلام فصار الكلام مقصورا على الباقي والمستثنى غير متعرض له بنفي ولا اثبات ، وهذا فاسد ، فان هذا صريح في الاثبات والنفي ، فمن قال لا اله الا الله مثبت للالهية ، ناف لها عمن سواه • وقولهم لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي نفي واثبات يقينا وذلك لأن الاستثناء من النفي أثبات ومن الاثبات نفي • فهذا

من صريح اللفظ لا من مفهومه . فأما قول «لا صلاة الا بطهور» و «لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء» فان هذه صيغة الشرط ومقتضاها نفي الصلاة عند انتفاء الطهارة ، وأما وجودها عند وجودها فليس منطوقا بل هو على وفق قاعدة المفهوم ، فان نفي شيء عند انتفاء شيء لا يدل على اثباته عند وجوده بل يبقى كما كان قبل النطق ، فالمنطوق به الانتفاء عند النفي فقط ، فان قوله لا صلاة ليس فيه تعرض للطهارة بل الصلاة فقط ، وقوله «الا بطهور» اثبات للطهور الذي ثم يتعرض له الكلام فلم يفهم منه الا الشرط . الصورة الثانية : قوله «انما الولاء لمن أعتق» فهذا قد أصر اصحاب ابي حنيفة وبعض منكري المفهوم على انكاره وقالوا هو اثبات فقط لا يدل على الحصر لأن «انما» مركبة من ان وماء وان للتوكيد وما زائدة كافة فلا تدل على نفي كما لو قال انما النبي محمد ، وهذا فاسد فان لفظة انما موضوعة للحصر والاثبات : تثبيت المذكور ، وتنفي ما عداه لأنها مركبة في حرفي نفي واثبات : ان للاثبات وما للنفي فتدل عليهما ، ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي والاستثناء منه كقوله (انما الله اله واحد) و (انما يخشى الله من عباده العلماء) و (انما انا منذر) كما قال (وما انت الا نذير) وقول النبي ﷺ «انما الاعمال بالنيات» مثل قوله «لا عمل الا بنية» ، وقال الشاعر :

انا الرجل الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابكم انا او مثلي

وقولهم «انما» اثبات فقط غير صحيح ، وقولهم انما النبي محمد فهذا اختراع على اللغة لم يسمع به . بل لو قال انما العالم زيد ساغ ذلك مجازا لتأكيد العلم في زيد كما قال «لا فتى الا علي» يريد بذلك تأكيد الفتوة فيه ، وهذا مجاز لا تترك الحقيقة له الا بدليل فالقول فيه كالقول في الاستثناء بالا من النفي بلا فرق . الصورة الثالثة قوله عليه السلام «الشفعة فيما لم يقسم» و «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم» وهذا يلتحق بالصورة التي قبله وان كان دونه في القوة ، ووجهه ان الاسم المحلى بالالف واللام يقتضي الاستغراق ، وان خبر المبتدأ يجب ان يكون مساويا للمبتدأ كقولنا الانسان بشر ، او أعم منه كقولنا الانسان حيوان ، ولا يجوز أن يكون أخص منه كقولنا الحيوان انسان ، فلو جعلنا التسليم اخص من تحليل

الصلاة كان خلاف موضوع اللغة ، ولو جعلنا الشفعة فيما يقسم لم يكن كل الشفعة منحصرا فيما لم يقسم وهو خلاف الموضوع ، فأما ما هو من دليل الخطاب فعلى درجات ست : اولها مد الحكم الى غاية بصيغة الى او حتى كقوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره — ثم اتموا الصيام الى الليل) انكره بعض منكري المفهوم لأن النطق انما هو بما قبل الغاية وما بعدها مسكوت عنه ، وكل ما له ابتداء فغايته مقطع ابتدائه فيرجع الحكم بعد الغاية الى ما كان قبل البداية ، وقبل البداية لم يكن فيه دليل على نفي ولا اثبات فليكن بعدها كذلك . ولنا مع ما سبق من الادلة أن (حتى تنكح) ليس بمستقل ولا يصح حتى يتعلق بقوله (فلا تحل له) ولا بد فيه من اضمار وهو حتى تنكح زوجا غيره فتحل له ، ولهذا يقبح الاستفهام لو قال قائل فان نكحت هل تحل له ، ولأن الغاية ونهاية الشيء مقطعه ، فان لم يكن مقطعا فليس بنهاية ولا غاية . الدرجة الثانية التعليق على شرط كقوله تعالى (وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن) انكره قوم لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين ، فان قوله احكم بالمال ان شهد به شاهدان لا يمنع الحكم به بالاقرار وبالشاهد واليمين ولا يكون نسخا ولهذا جوزناه بخبر الواحد . ولنا ما سبق ، وتعليقه بشرطين — لأن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به — لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائهما كما لو صرح فقال لا تحكم الا بشاهدين او اقرار . وجوزناه بخبر الواحد لأنه تخصيص ، وتخصيص العام بخبر الواحد جائز . الدرجة الثالثة ان يذكر الاسم العام ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان كقوله «في الغنم السائمة الزكاة» او في سائمة الغنم و «من باع نخلا بعد ان تؤبر فثمرتها للبائع» فهو حجة ايضا طلبا لفائدة التخصيص . وفي معنى هذه الدرجة اذا قسم الاسم الى قسمين فأثبت في قسم منهما حكما يدل على انتفائه في الآخر اذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة . ومثاله قوله عليه السلام «الايم احق بنفسها من وليها ، والبكر تستأذن» . الدرجة الرابعة ان يخص بعض الاوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم كقوله «الثيب احق بنفسها من وليها» فيدل على أن ما عداه بخلافه طلبا للفائدة في التخصيص وبه قال جل اصحاب الشافعي ، واختار التميمي أنه ليس بحجة وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين والفرق بين

هذه الصورة وما قبلها ان ذكر الثيب يظهر منه انه ذاكر للبكر ويحتمل الغفلة عن الذكر فصار المفهوم ظاهرا ، وعند ذكره الوصف الخاص مع العام انقطع احتمال عدم الحضور فصار المفهوم ها هنا أظهر • الدرجة الخامسة ان يخص نوعا من العدد بحكم كقوله «لا تجرم المصة ولا المصتان» و «ليس الوضوء من القطرة والقطرتين» فيدل على ان ما زاد على الاثنين بخلافهما ، وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية ، وخالف فيه ابو حنيفة وجل اصحاب الشافعي ، والكلام فيه قد تقدم • الدرجة السادسة ان يخص اسما بحكم فيدل على ان ما عداه بخلافه ، والخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها وانكره الأكثرون وهو الصحيح لأنه يفضي الى سد باب القياس ، وان تنصيصه على الاعيان الستة في الربا يمنع جريانه في غيرها ، ولا فرق بين كون الاسم مشتقا كالطعام ، او غير مشتق كأسماء الأعلام • والله تعالى أعلم •

باب القياس

القياس في اللغة التقدير ، ومنه قست الثوب بالذراع اذا قدرته به ، قال الشاعر يصف جراحة او شجة :

اذا قاسها الآسي النطاسي ادبرت غثيثتها او زاد وهيا هزومها

أطنست (١) الجراحة اذا جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها • وهو في الشرع حمل فرع على اصل في حكم بجامع بينهما • وقيل : حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الاصل لأشتراكهما في العلة التي اقتضتك ذلك في الاصل• وقيل : حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بجامع بينهما من اثبات حكم او صفة لهما او نفيهما عنهما • ومعاني هذه الحدود متقاربة ، وقيل هو الاجتهاد ، وهو خطأ فان الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الادلة وليس بقياس ، ثم لا ينبىء في العرف الا عن بذل المجهود اذ من حمل خردلة لا يقال اجتهد ، وقد يكون القياس جليا لا يحتاج الى استفراغ الجهد وبذل الوسع ولا بدل في كل قياس من أصل وفرع وعلة وحكم • فأما اطلاق القياس على

(١) هذه اللفظة محرفة ، ولعل صوابها : وقيست •

المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة فليس بصحيح ، لأن القياس يستدعي امرين يضاف احدهما الى الآخر ويقدر به ، فهو اسم اضافي بين شيئين على ما ذكرناه في اللغة .

فصل في العلة

ونعني بالعلة مناط الحكم ، وسميت علة لأنها غيرت حال المحل اخذا من علة المريض لأنها اقتضت تغير حاله .. والاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب : تحقيق المناط للحكم وتنقيحه وتخريجه . اما تحقيق المناط فنوعان : اولهما لا نعرف في جوازه خلافا ، ومعناه ان تكون القاعدة الكلية متفقا عليها او منصوصا عليها ، ويجتهد في تحقيقها في الفرع ، ومثاله قولنا في حمار الوحش بقرة ، لقوله تعالى (فجزاء مثل ما قتل من النعم) فنقول المثل واجب والبقرة مثل فتكون هي الواجب، فالاول معلوم بالنص والاجماع وهو وجوب المثلية . اما تحقيق المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من الاجتهاد ومنه الاجتهاد في القبلة ، فنقول : وجوب التوجه الى القبلة معلوم بالنص . اما ان هذه جهة القبلة فيعلم بالاجتهاد . وكذلك تعيين الامام والعدل ومقدار الكفايات في النفقات ونحوه ، فليعبر عن هذا بتحقيق المناط اذا كان معلوما . لكن تعذر معرفة وجوده في آحاد الصور فاستدل عليه بأمارات الثاني ما عرف علة الحكم فيه بنص او اجماع ، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده مثل قول النبي ﷺ في الهر : «انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات » جعل الطواف علة فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من الفأرة وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة فهذا قياس جلي قد اقر به جماعة ممن ينكر القياس . واما النوع الاول من تحقيق المناط فليس ذلك قياسا فان هذا متفق عليه والقياس مختلف فيه ، وهذا من ضرورة كل شريعة لأن التنصيص على عدالة كل شخص وقدر كفاية الاشخاص لا يوجد. الضرب الثاني: تنقيح المناط، وهو ان يضيف الشارع الحكم الى سببه فتقترن به اوصاف لا مدخل لها في الاضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم . ومثاله قوله للاعرابي الذي قال هلكت يا رسول الله . قال «ما صنعت» قال : وقعت على اهلي في نهار رمضان قال «أعتق رقبة» فنقول كونه إعرابيا لا اثر له فيلحق به التركي والعجمي لعلمنا

أن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع الاعرابي اذ التكاليف تعم الاشخاص على ما مضى • ويلحق به من افطر بوقاع في رمضان آخر لعلمنا ان المناط حرمة رمضان لا حرمة ذلك الرمضان • وكون الموطوءة منكوحة لا أثر له فان الزنا اشد في هتك الحرمة ، فهذه الحاقات معلومة تبنى على مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في مصادره وموارده واحكامه انه لا مدخل لهفي التأثير ، وقد يكون بعض الاوصاف مظنونا فيقطع الخلاف فيه كالوقاع اذ يمكن ان يقال مناط الكفارة كونه مفسدا للصوم المحترم ، والجماع آلة الافساد كما أن السيف آلة للقتل الموجب للقصاص وليس هو من المناط كذا ههنا • ويمكن ان يقال الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة بمجرد وازع الدين فيحتاج الى كفارة وازعة بخلاف الأكل ، والمقصود ان هذا نظر في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص لا بالاستنباط، وقد اقر به اكثر منكري القياس واجراه ابو حنيفة في الكفارات مع انه لا قياس فيها عنده • الضرب الثالث : تخريج المناط • وهو ان ينص الشارع على حكم في محل يتعرض لمناطه اصلا كتحريمه شرب الخمر والربا في البر ، فيستنبط المناط بالرأي والنظر فيقول حرم الخمر لكونه مسكرا فيقيس عليه النبيذ ، وحرم الربا في البر لكونه مكيل جنس ، فيقيس عليه الارز ، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه •

فصل

في اثبات القياس على منكريه

قال بعض اصحابنا يجوز التعبد بالقياس عقلا وشرعا ، لقول أحمد رحمه الله : لا يستغني احد عن القياس ، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين • وذهب اهل الظاهر والنظام الى انه لا يجوز التعبد به عقلا ولا شرعا وقد اومأ اليه أحمد رحمه الله فقال : يجتنب المتكلم في الفقه هذين الاصلين المجمل والقياس ، وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصا • وقالت طائفة : لا حكم للعقل فيه باحالة ولا ايجاب لكنه في مظنة الجواز • فأما التعبد به شرعا فواجب • وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين • وجه قول اصحابنا ان تعميم "حكم واجب ولو لم يستعمل

القياس افضى الى خلو كثير من الحوادث عن الاحكام لقلة النصوص وكون الصور لا نهاية لها فيجب ردهم الى الاجتهاد ضرورة ، فان قيل يمكن التنصيص على المقدمات الكلية ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية فيكون من تحقيق المناط وليس ذلك بقياس ، وذلك مثل أن ينص على ان كل مطعوم ربوي وهذه المقدمة الكلية فيبقى الاجتهاد في ان هذا مطعوم ام لا وهذا لا خلاف في جوازه ، قلنا ان تصور هذا فليس بواقع فان اكثر الحوادث ليس بمنصوص على مقدماتها الكلية كميراث الجد واشباهه فيقتضي العقل ان لا يخلو عن حكم . دليل ثان ان العقل يدل على العلل الشرعية ويدركها ، اذ مناسبة الحكم عقلية مصلحية يتقاضى تحصيلها ورود الشرع بها كالعلل العقلية ، ولأننا نستفيد بالقياس ظنا غالبا في اثبات الحكم والعمل بالظن الراجح متعين . وشبهة المانعين منه عقلا ما مضى في رد خبر الواحد وقد مضى . فأما التعبد به شرعا فالدليل عليه اجماع الصحابة رضي الله عنهم على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص ، فمن ذلك حكمهم بامامة ابي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع عدم النص ، اذ لو كان ثم نص لنقل وتمسك به المنصوص عليه ، وقياسهم العهد على العقد اذ عهد ابو بكر الى عمر رضي الله عنهما ولم يرد فيه نص لكن قياسا لتعيين الامام على تعيين الامة . ومن ذلك موافقتهم ابا بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد وكتابة المصحف بعد طول التوقف فيه وجمع عثمان له على ترتيب واحد . واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة الجد والاخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم أنه لا نص فيها . وقولهم في المشركة . ومن ذلك قول ابي بكر رضي الله عنه في الكلالة : اقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه . الكلالة ما عدا الوالد والولد ، ونحوه عن ابن مسعود في قضية بروع بنت واشق ، ومنه حكم الصديق رضي الله عنه في التسوية بين الناس في العطاء كقوله : انما اسلموا لله وأجورهم عليه ، وانما الدنيا بلاغ . ولما انتهت النوبة الى عمر فضل بينهم وقال : لا اجعل من ترك داره وماله وهاجر الى الله ورسوله كمن اسلم كرها . ومنه عهد عمر الى ابي موسى «اعرف الاشباه والامثال وقس الامور برأيك» وقال علي رضي الله عنه اجتمع رأيي ورأي عمر في امهات الاولاد ان لا يبعن وانا الآن ارى بيعهن،

وقال عثمان لعمر : ان تتبع رأيك فرأي رشيد ، وان تتبع رأي من قبلك فنعم ذو الرأي كان ومنه قولهم في السكران اذا سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد المفتري ، وهذه النفات منهم الى ان مظنةالشيء تنزل منزلته . وقال معاذ للنبي ﷺ : اجتهد رأيي ، فصوبه . فهذا وامثاله مما لا يدخل تحت الحصر مشهور ان لم تتواتر آحاده حصل بمجموعه العلم الضروري انهم كانوا يقولون بالرأي ، وما من وقت الا وقد قيل فيه بالرأي ، ومن لم يقل فلأنه اغناه غيره عن الاجتهاد وما انكر على القائل به فكان اجماعا ، فان قيل فقد نقل عنهم ذم الرأي واهله ، فقال عمر رضي الله عنه : اياكم وأصحاب الرأي فانهم اعداء السنن ، اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا . وقال علي رضي الله عنه : لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه ، وقال ابن مسعود رضي الله عنه : قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا فيقيسون ما لم يكن بما كان ، وقولهم ان حكمتم بالرأي أحللتم كثيرا مما حرمه الله عليكم وحرمتم كثيرا مما أحله . وقول ابن عباس : ان الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه وقال لنبيه (لتحكم بين الناس بما أراك الله) ولم يقل بما رأيت . وقوله اياكم والمقاييس ، فماعبدت الشمس الا بالمقاييس . وقال ابن عمر : ذروني من أرأيت وأرأيت . قلنا : هذا منهم ذم لمنْ استعمل الرأي والقياس في غير موضعه او بدون شرطه فذم عمر رضي الله عنه ينصرف الى من قال بالرأي من غير معرفة للنص الا تراه قال أعيتهم الاحاديث ان يحفظوها ، وانما يحكم بالرأي في حادثة لا نص فيها ، فالذم على ترك الترتيب لا على اصل القول بالرأي ، ولو قدم انسان القول بالسنة على ما هو اقوى منها كان مذموما ، وكذلك قول علي رضي الله عنه ، وكل ذم يتوجه الى اهل الرأي فلتركهم الحكم بالنص الذي هو اولى كما قال بعض العلماء :

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا ... علم الحديث الذي ينجو به الرجل

لو انهم عرفوا الآثار ما انحرفوا ... عنها الى غيرها لكنهم جهلوا

جواب ثاني انهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس اهلا للاجتهاد والرأي ويرجع الى محض الاستحسان ووضع الشرع بالرأي ، بدليل ان الذين نقل عنهم هذا هم الذين نقل عنهم القول بالرأي والاجتهاد ، والقائلون بالقياس

مقرون بابطال انواع من القياس كقياس اهل الظاهر اذ قالوا : الاصول لا تثبت قياسا فكذلك الفروع • فاذا ان بطل القياس فليبطل قياسهم • فان قيل فلعلهم عولوا في اجتهادهم على عموم او اثر او استصحاب حال او مفهوم او استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين اثنين او خبرين ، اويكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في استنباطه فقد علموا انه لا بد من امام وعرفوا بالاجتهاد من يصلح للتقديم وهكذا في بقية الصور قلنا : لم يكن اجتهاد الصحابة مقصورا على ما ذكروه بل قد حكموا بأحكام لا تصح الا بالقياس ، كعهد ابي بكر الى عمر قياسا للعهد على العقد بالبيعة ، وقياس الزكاة على الصلاة ، وقياس عمر الشاهد على القاذف في حد ابي بكر ، والحاق السكر بالقذف لأنه مظنته ، وقد اشتهر اختلافهم في الجد قياسا ، فقال ابن عباس : الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا ، فانكر ترك قياس الأبوة على البنوة مع افتراقهما في الاحكام ، وصرح من سوى بينهما بأن الاخ يدلي بالأب ، والجد يدلي به أيضا ، فالمدلى به واحد والادلاء يختلف ، وصرحوا بالتشبيه بالغصنين والخليجين• ومن فتش على اختلافهم في الفرائض وغيرها عرف ضرورة سلوكهم التشبيه والمقايسة ، وانهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في اثبات الاحكام بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد • وقد استدل على اثبات القياس بقوله تعالى (فاعتبروا يا اولي الابصار) ، وحقيقة الاعتبار مقايسة الشيء بغيره كما يقال اعتبر الدينار بالصنجة وهذا هو القياس • فان قيل : المراد به الاعتبار بحال من عصى أمر الله وخالف رسله لينزجر ولذلك لا يحسن ان يصرح بالقياس ها هنا فيقول (يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين)فألحقوا الفروع بالاصول لتعرف الاحكام ، قلنا : اللفظ عام وانما لم يحسن التصريح بالقياس ها هنا لأنه يخرج عن عمومه المذكور في الآية : اذ ليس حالنا فرعا لحالهم • دليل آخر قول النبي ﷺ لمعاذ «بم تقضي» قال : بكتاب الله • قال «فان لم تجد» قال : بسنة رسوله ﷺ قال «فان لم تجد» قال : اجتهد رأيي ، قال «الحمد لله الذي وفق رسول الله ﷺ » قالوا • هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من اهل حمص والحارث والرجال مجهولون ، قاله الترمذي • ثم ان هذا الحديث ليس بصريح في القياس اذ يحتمل

انه يجتهد في تحقيق المناط • قلنا قد رواه عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ • ثم هذا الحديث تلقته الامة بالقبول فلا يضره كونه مرسلا • والثاني لا يصح لأنه بين انه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة • خبر آخر قول النبي ﷺ «اذا حكم الحاكم فأجتهد فأصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر» رواه مسلم • ويتجه عليه انه يجتهد في تحقيق المناط دون تخريجه ، خبر آخر قول النبي ﷺ للخثعمية «ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه» قالت : نعم قال «فدين الله احق ان يقضى» فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق ، وقوله عليه السلام لعمر حين سأله عن القبلة للصائم قال «أرأيت لو تمضمضت» فهو قياس للقبلة على المضمضة بجامع انها مقدمة الفطر ولا يفطر • وروى ابو عبيد أن النبي ﷺ قال «اني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي» واذا كان يحكم بينهم باجتهاده فلغيره الحكم برأيه اذا غلب على ظنهم • احتجوا بقوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله (تبيانا لكل شيء) فما ليس في لقرآن ليس بمشروع فيبقى على النفي الاصلي : الثانية قوله تعالى (وان احكم بينهم بما انزل الله) وهذا حكم بغير المنزل ، وهكذا قوله (فردوه الى الله والرسول) وانتم تردونه الى الرأي • وأما شبههم المعنوية قالوا براءة الذمة بالأصل معلوم قطعا فكيف يرفع بالقياس المظنون ، والثانية كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المماثلات والجمع بين المختلفات اذ قال يغسل بول الجارية وينضح بول الغلام — ويجب الغسل من المنى والحيض دون المذى والبول» ونظائر ذلك كثير • الثالثة أن رسول الله ﷺ قد اوتى جوامع الكلم ، فكيف يليق به أن يترك الوجيز الى الطويل الموهم فيعدل عن قوله «حرمت الربا في المكيل» الى الستة الاشياء • الرابعة : قالوا الحكم ثبت في الاصل بالنص لأنه مقطوع به والحكم مقطوع به فكيف يحال على العلة المظنونة ، والحكم يثبت في الفرع بالعلة فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل ، الخامسة : قالوا غاية العلة أن يكون منصوصا عليها وذلك لا يوجب الالحاق كما لو قال اعتقت من عبيدي سالما لأنه اسود لم يقتض عتق كل اسود ولا يجري ذلك مجرى قوله «أعتقت كل أسود» كذا قوله «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله

«حرمت الربا في كل مطعوم» . الجواب : اما قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) فان القرآن دل على جميع الاحكام ؛ لكن اما بتمهيد طريق الاعتبار واما بالدلالة على الاجماع والسنة وهما قد دلا على القياس ، والا فأين في الكتاب مسألة الجد والاخوة والعول والمبيونة والمفوضة والتحريم وفيها حكم لله شرعي؟ ثم قد حرمتم القياس وليس في القرآن تحريمه . وقوله تعالى (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) ، قلنا : القياس ثابت بالاجماع والسنة وقد دل عليهما القرآن المنزل ولا يرده الا العلة المستنبطة من كتاب الله تعالى ونص رسوله ، فالقياس يفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له . ثم انتم رددتم القياس بلا نص ولا معنى نص . وقولهم كيف ترفعون القواطع بالظنون . قلنا كما ترفعونه بالظواهر والعموم وخبر الواحد وتحقيق المناط في آحاد الصور ، ثم لا يقول لا نرفعه الا بقاطع ، فانا اذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة فانا نقطع بوجود الظن ونقطع بوجود الحكم عند الظن فيكون قاطعا . وقولهم : مبنى الحكم على التعبدات ، قلنا : نحن لا ننكر التعبدات في الشرع فلا جرم قلنا الاحكام ثلاثة أقسام : قسم لا يعلل ، وقسم يعلم كونه معللا كالحجر على الصبي لضعف عقله ، وقسم يتردد فيه . ولا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللا . وقولهم لم لم ينص على المكيل ويغني عن القياس على الاشياء الستة ، قلنا هذا تحكم على الله تعالى وعلى رسوله ، وليس لنا التحكم عليه فيما طول ونبه وأوجز ، ولو جاز ذلك لجاز ان يقال فلم لم يصرح بمنع القياس على الاشياء الستة ، ولم لم يبين الاحكام كلها في القرآن وفي المتواتر ليحسم الاحتمال ، وهذا كله غير جائز . ثم نقول : ان الله تعالى علم لطفا في تعبد العلماء بالاجتهاد وامر بالتشمير في استنباط دواعي الاجتهاد (ليرفعْ الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) . وقولهم : كيف يثبت الحكم في الفرع بطريق غير الاصل ؟ قلنا : ليس من ضرورة كون الفرع تابعا للأصل أن يساويه في طريق الحكم فان الضروريات والمحسوسات أصل النظريات ولا يلزم تساويهما في الطريق وان تساويا في الحكم ، واما اذا قال اعتقت سالما لسواده فالفرق بينه وبين أحكام الشرع من حيث الاجمال والتفصيل، اما الاجمال فانه لو قال مع هذا فقيسوا عليه كل اسود لم يتعد العتق سالما ، ولو

قال الشارع حرمت الخمرة لشدتها فقيسوا عليه كل مشتد للزمت التسوية ، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق • وأما التفصيل فلأن الله تعالى علق الحكم في الأملاك حصولا وزوالا على اللفظ دون الارادات المجردة ، وفي احكام الشرع يثبت بكل ما دل عليه رضى الشارع وارادته ولذلك ثبت بدليل الخطاب وبسكوت النبي ﷺ عما جرى بين يديه من الحوادث ، ولو أن أنسانا باع مال غيره بأضعاف قيمته وهو حاضر ولم ينكر ولم يأذن بل ظهرت عليه علامات الفرح لا يصح البيع ، بل قد ضيق الشرع احكام العبد حتى لا يحصل بكل لفظ ، ولو قال الزوج فسخت النكاح ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي لم يقع الطلاق الا أن ينويه واذا اتى بلفظ الطلاق وقع وان لم ينوه واذا لم يحصل بجميع اللفظ فكيف يحصل بمجرد الارادة • على ان القياس مفهوم في اللغة ، فانه لو قال لا تأكل الا هليلج لأنه مسهل ولا تجالس فلانا فانه مبتدع فهم منه التعدي بتعدي العلة ، وهذا مقتضى اللغة وهو مقتضاه في العتق لكن التعبد منع منه • وعلى أن هذا الذي ذكروه قياس لكلام الشارع على كلام المتكلفين في امتناع قياس ما وجدت العلة التي عال بها فيه عليه فيكون رجوعا الى القياس الذي انكروه • ثم ان قياس كلام الشارع على كلام غيره ابعد من قياس احكام الشرع بعضها على بعض ، فان قيل فلعل الشرع علل الحكم بخاصية المحل فتكون العلة في تحريم الخمر شدة الخمر وتحريم الربا بطعم البر لا بالشدة ولله أسرار في الاعيان ، فقد حرم الخنزير والدم والميتة لخواص لا يطلع عليها فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ فبماذا يقع الأمن من هذا • قلنا قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل كقوله «أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» يعلم أن المرأة في معناه ، وقوله «من اعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي» فالامة في معناه • عرفنا بتصفح احكام العتق والبيع وبمجموع أمارات وتكريرات وقرائن انه لا مدخل للذكورية في العتق والبيع وقد يظن ذلك ظنا يسكن اليه ، وعرفنا أن الصحابة عولوا على الظن فعلمنا انهم فهموا من رسول الله ﷺ قطعا الحاق الظن بالقطع ، وقد اختلف الصحابة في مسائل ، فلو كانت قطعية لما اختلفوا فيها ، فعلمنا أن الظن كالعلم ، فان إنتفى العلم والظن فلا يجوز الاقدام على القياس •

فصـــل

قال النظام : العلة المنصوص عليها توجب الالحاق بطريق اللفظ والعمـــوم لا بطريق القياس ، اذ لا فرق في اللغة بين قوله حرمت الخمر لشدتها وبين حرمت كل مشتد • وهذا خطأ اذ لا يتناول قوله حرمت الخمر لشدتها من حيث الوضع الا تحريما خاصة ، ولا لم يرد التعبد بالقياس لاقتصرنا عليه كما لو قال اعتقت غانما لسواده ، وكيف يصح هذا ولله تعالى أن ينصب شدة الخمر خاصة علة ويكون فائدة التعليل زوال التحريم عند زوال الشدة ويتجه عليه ما ذكره نفاة القياس • والله أعلم •

فصـــل

ويتطرق الخطأ الى القياس من خمسة أوجه : احدها ان لا يكون الحكـم معللا • والثاني ان لا يصيب علته عند الله تعالى • الثالث ان يقصر في بعض اوصاف العلة • الرابع ان يجمع الى العلة وصفا ليس منها • الخامس ان يخطىء في وجودها في الفرع فيظنها موجودة ولا يكون كذلك •

فصـــل

الحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم الى مقطوع ومظنون ، فالمقطوع ضربان : احدهما ان يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق وهو المفهـوم ، ولا يكون مقطوعا حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة كقولنا اذا قبـل شهادة اثنين فثلاثة اولى فان الثلاثة اثنان وزيادة ، واذا نهى عن التضحية بالعوراء فالعمياء اولى فان العمى عور مرتين ، فأما قولهم اذا وجبت الكفارة في الخطـأ ففي العمد اولى ، واذا ردت شهادة الفاسق فالكافر اولى ، فهذا يفيد الظن لبعض المجتهدين وليس من الاول ، لأن العمد نوع يخالف الخطأ فيجوز ان لا تقـوى الكفارة على رفعه بخلاف الخطأ ، والكافر يحترز من الكذب لدينه والفاسق متهم في الدين • الضرب الثاني ان يكون المسكوت مثل المنطوق كسراية العتق فـي العبد والامة مثله وموت الحيوان في السمن والزيت مثله ، وهذا يرجع الى العلم بأن الفارق لا اثر له في الحكم وانما يعرف ذلك باستقراء احكام الشرع في موارده

ومصادره في ذلك الجنس وضابط هذا الجنس ما لا يحتاج فيه الى التعرض للعلة الجامعة بل ينفي الفارق المؤثر ويعلم انه ليس ثم فارق مؤثر قطعا ، فان تطرق اليه احتمال لم يكن مقطوعا به بل يكون مظنونا ، وقد اختلف في تسمية هذا قياسا وما عدا هذا من الاقيسة فمظنون • وفي الجملة فالالحاق له طريقان : احدهما انه لا فارق الا كذا وهذه مقدمة ، ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير وهذه مقدمة اخرى فيلزم منه نتيجة وهو ان لا فرق بينهما في الحكم ، وهذا انما يحسن اذا ظهر التفاوت بين الفرع والاصل فلا يحتاج الى التعرض للجامع لكثرة ما فيه الاجتماع • الثاني أن يتعرض للجامع فيبينه ويبين وجوده في الفرع ، وهذا المتفق على تسميته قياسا ، وهذا يحتاج الى مقدمتين ايضا ، احداهما ان السكر مثلا علة التحريم في الخمر ، والثانية انه موجود في النبيذ ، فهذه المقدمة الثانية يجوز ان تثبت بالحس ودليل العقل والعرف وأدلة الشرع ، واما الاولى فلا تثبت الا بدليل شرعي فان كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي كما ان نفس التحريم كذلك وطريقه طريقه • فالشدة التي جعلت علامه التحريم يجوز ان يجعلها الشارع علامة الحل فليس ايجابها لذاتها • وادلة الشرع ترجع الى نص او اجماع او استنباط • فهذه ثلاثة أقسام : القسم الأول اثبات العلة بأدلة نقلية وهو ثلاثة أضرب : الاول الصريح وذلك ان يرد فيه لفظ التعليل كقوله تعالى (كيلا يكون دولة ــ لكيلا تأسوا ــ ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ــ من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل ــ لنعلم من يتبع الرسول) ليذوق وبال أمره وقول النبي ﷺ «انما جعل الاستئذان من اجل البصر ــ وانما نهيتكم من أجل الدافة» وكذلك ان ذكر المفعول له فهو صريح في التعليل ، لأنه يذكر للعلة والعذر ، كقوله تعالى (لأمسكتم خشية الانفاق ــ يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت) وما جرى هذا المجرى من صيغ التعليل • فان قام دليل على أنه لم يقصد التعليل نحو ان يضاف الى ما لا يصلح غاية فيكون مجازا كما لو قيل لم فعلت هذا ؟ قال لأني اردت فهذا استعمال اللفظ في غير محله ، فأما لفظة ان مثل قوله عليه السلام لما ألقى الروثة «انها رجس» وقال في الهرة « انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم » و « لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها انكم اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » فان انضم الى ان حرف

الفاء فهو آكد نحو قوله عليه السلام «ولا تقربوه طيبا فانه يبعث ملبيا» قال ابو الخطاب : هذا صريح والله أعلم • الضرب الثاني التنبيه والايماء الى العلة وهو العلة لا من طريق الصريح والله أعلم • الضرب الثاني التنبيه والايماء الى العلة وهو أنواع ستة : احدها ان يذكر الحكم عقيب وصف بالفاء فيدل على التعليل بالوصف كقوله تعالى (قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ـ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) وقول النبي ﷺ «من بدل دينه فاقتلوه ـ ومن احيا ارضا ميتة فهي له» فيدل ذلك على التعليل لأن الفاء في اللغة للتعقيب فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء ثبوته عقيبه فيلزم منه السببية ، اذ لا معنى للسبب الا ما ثبت الحكم عقيبه ولهذا يفهم منه السببية وان انتفت المناسبة نحو قوله «من مس ذكره فليتوضأ» ويلحق بهذا القسم ما رتبه الراوي بالفاء كقوله : سها رسول الله ﷺ فسجد ، ورضخ يهودي رأس جارية فأمر به رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين ، يفهم منه السببية فلا يحل نقله من غير فهم السببية لكونه تلبيسا في دين الله ، والظاهر أن الصحابي يمتنع مما يحرم عليه في دينه لا سيما اذا علم عموم فساده فيظهر انه فهم منه التعليل ، والظاهر انه مصيب في فهمه اذ هو عالم بمواقع الكلام ومجاري اللغة فلا يعتقد السببية الا بما يدل عليها واللفظ مشعر به ولا يحتاج الى فقه الراوي فان هذا مما يقتبس من اللغة دون الفقه • الثاني ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء يدل على التعليل به كقوله تعالى (من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ـ ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها اجرها مرتين ـ ومن يتق الله يجعل له مخرجا) أي لتقواه وقول النبي ﷺ «من اتخذ كلبا الا كلب ماشية او صيد نقص من أجره كل يوم قيراطان» وكذلك ما اشبهه فان الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه فلا معنى للسبب الا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده • النوع الثالث أن يذكر النبي ﷺ امرا حادثا فيجيب بحكم فيدل على أن المذكور في السؤال علة كما روى أن أعرابيا اتى النبي ﷺ فقال هلكت وأهلكت «قال ماذا صنعت ؟ قال واقعت أهلي في رمضان• فقال عليه السلام أعتق رقبة» فيدل على أن الوقاع سبب لأنه ذكره جوابا والسؤال كالمعاد في الجواب فكأنه قال واقعت أهلك فأعتق رقبة ، واحتمال أن يكون المذكور منه ليس بجواب ممتنع ، اذ يفضي ذلك الى خلو محل السؤال عن الجواب فيتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع بالاتفاق • النوع الرابع أن يذكر مع

الحكم سببا لو يقدر التعليل به لكان لغوا غير مفيد فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد صيانة لكلام النبي ﷺ عن اللغو ، وهو قسمان : أحدهما أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود ثم يذكر الحكم عقيبه كما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال : أينقص الرطب اذا يبس ؟ قالوا نعم ، قال فلا اذن ، فلو لم يقدر التعليل به كان الاستكشاف عن نقصان الرطب غير مفيد لظهوره • الثاني أن يعدل في الجواب الى نظير محل السؤال كما روى «انه لما سألته الخثعمية عن الحج عن الوالدين فقال عليه السلام : أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان ينفعها ؟ قالت نعم ، قال فدين الله احق بالقضاء» فيفهم منه التعليل بكونه دينا تقريرا لفائدة التعليل • النوع الخامس أن يذكر في سياق الكلام شيئا لو لم يعلل به صار الكلام غير منتظم كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) فانه يعلم منه التعليل للنهي عن البيع بكونه مانعا من السعي الى الجمعة • اذ لو قدرنا النهي عن البيع مطلقا من غير رابطة الجمعة يكون خبطا في الكلام ، وكذا قوله عليه السلام «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان » تنبيه على التعليل بالغضب اذ النهي عن القضاء مطلقا من غير هذه الرابطة لا يكون منتظما • النوع السادس ذكر الحكم مقرونا بوصف مناسب فيدل على التعليل به كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ــ وان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم) أي لبرهم وفجورهم فانه يسبق الى الافهام التعليل به كما لو قال أكرم العلماء وأهن الفساق ، يفهم منه أن اكرام العلماء لعلمهم واهانة الفساق لفسقهم فكذلك في لفظات الشارع فان الغالب منه اعتبار المناسبة ، بل قد تعلم انه لا يرد بالحكم الا لمصلحة فمتى ورد الحكم مقرونا بمناسب فهمنا التعليل به ففي هذه المواضع يدل على ان الوصف معتبر في الحكم لكنه يحتمل أن يكون اعتباره لكونه علة في نفسه ويحتمل أن اعتباره لتضمنه للعلة نحو نهيه عن القضاء مع الغضب ينبه على أن الغضب علة لا لذاته بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة استيفاء الفكر حتى يلتحق به الجائع والحاقن ، ويحتمل أن ترتيبه فساد الصوم على الوقاع لتضمنه افساد الصوم حتى يتعدى الى الاكل والشرب ، والظاهر الاضافة الى الاصل ، فصرفه عن ذلك الى ما يتضمنه يحتاج

الى دليل . القسم الثاني ثبوت العلة بالاجماع كالاجماع على تأثير الصغر في الولاية وكالاجماع على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان اشتغال قلبه عن الفكر والنظر في الدليل والحكم ويغير طبعه عن السكون والتلبث للاجتهاد ، وكتأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان فانه يؤثر في الغصب اجماعا فيقيس السارق وان قطع على الغاصب لاتفاقهما في العلة المؤثرة في محل الوفاق اجماعا فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل للاتفاق عليها ، وان طولب بتأثيرها في الفرع فجوابه ان يقال القياس لتعدية حكم العلة من موضع الى موضع وما من تعدية الا ويتوجه عليها هذا السؤال فلا يفتح هذا الباب بل يكلف المعترض إلفرق أو التنبيه على مثار خيال الفرق ، وكذلك لو قال الاخوة من الأبوين أثرت في التقديم في الميراث اجماعا فلتؤثر في القديم في النكاح . او قال الصغر اثر في ثبوت الولاية على البكر فكذلك على الثيب . القسم الثالث ثبوت العلة بالاستنباط وهو ثلاثة أنواع : أحدها اثبات العلة بالمناسبة وهو أن يكون الوصف المعروف بالحكم مناسبا ، ومعناه أن يكون في اثبات الحكم عقيبه مصلحة ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة كالسفر مع المشقة بل متى كان في اثبات الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسبا كالحاجة مع البيع والشكر مع النعمة فيدل ذلك على التعليل به اذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكما الا لمصلحة فاذا رأينا الحكم مفضيا الى مصلحة في محل غلب على ظننا انه قصد باثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة فيعلل بالوصف المشتمل عليها . اذا ثبت هذا فالمناسب ثلاثة أنواع : مؤثر ، وملايم ، وغريب . فالمؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص او اجماع ، وهو شيئان : أحدهما ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم كقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيض لما فيه من مشقة التكرار . اذ قد ظهر تأثير عينه في عين الحكم بالاجماع لكن في محل مخصوص فعديناه الى محل آخر وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس ، ومن خاصيته أنه لا يحتاج الى نفي ما عداه في الاصل ، ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر بل يعلل بهما فان الحيض والعدة والردة قد تجتمع في امرأة ويعلل تحريم الوطء بالجميع ، وهو قسمان : أحدهما أن يظهر عينه في عين ذلك الحكم فهو الذي يقال انه في معنى الأصل وربما يقر له منكرو القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مباينة الا تعدد المحل كقولنا اذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر فالزبيب ملحق به ويكون هذا كظهور أثر

الوقاع في ايجاب الكفارة على الاعرابي فالتركي والهندي في معناه • الرتبة الثالثة أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم كظهور أثر الاخوة من الأبوين في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية النكاح ، فان الولاية ليست هي غير الميراث لكن بينهما مجانسة ، النوع الثاني : الملايم وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم كظهور أثر المشقة في اسقاط الصلاة عن الحائض ، فانه ظهر تأثير جنس الحرج في اسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في اسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر • النوع الثالث : الغريب وهو ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام • ثم للجنسية مراتب بعضها أعم من بعض فان أعم الاوصاف كونه حكما ثم ينقسم الى ايجاب وندب وتحريم واباحة وكراهية ثم الواجب ينقسم الى عبادة وغير عبادة ، والعبادة تنقسم الى صلاة وغيرها فما ظهر تأثير في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر في العبادة ، وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب ، وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام ، وفي المعاني أعلم أوصافه أنه وصف يناط الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه ، وأخص منه أن يكون مصلحة خاصة كالردع أو سد الحاجة • فلأجل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن ، والأعلى مقدم على ما دونه ، وقيل بل الملايم ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم كتأثير المشقة في التخفيف ، والغريب الذي لم يظهر تأثيره ولا ملايمته لجنس تصرفات الشرع كقولنا الخمر انما حرم لكونه مسكرا وفي معناه كل مسكر ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر لكنه مناسب اقترن الحكم به ، وقولنا المبيونة في مرض الموت ترث لأن الزوج قصد الفرار من الميراث فعورض بنقيض قصده قياسا على القاتل لما استعجل الميراث عورض بنقيض قصده فانا لم نر الشارع التفت الى مثل هذا في موضع آخر فتبقى مناسبة مجردة غريبة • وقد قصر قوم القياس على المؤثر لأن الجزم باثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكم ، اذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبدا كتحريم الميتة والخنزير والدم والحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع مع اباحة الضب والضبع ، ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لنا ، ويحتمل أن يكون للاسكار ، فهذه ثلاث احتمالات فالتعيين تحكم بغير دليل ووهم مجرد مستنده انه لم يظهر الا هذا وهذا غلط فان عدم العلم ليس علما بعدم سبب آخر ، وبمثل هذا

الفول بطل القول بالمفهوم • وهذا لا ينقلب في المؤثر فانه عرف كونه علة باضافة الحكم اليه نصا او اجماعا • قلنا : لا يصح ما ذكروه لوجهين : احدهما انا قد علمنا من أقيسة الصحابة رضي الله عنهم في اجتهاداتهم انهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بنص أو اجماع • والثاني ان المطلوب غلبة الظن وقد حصل فان اثبات الشرع الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له ، وهذا الاحتمال راجح على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس كما في المؤثر فان العلة اذا أضيف اليها الحكم في محل احتمل اختصاصها به وبه اعتصم نفاة القياس ، لكن قيل لهم علم من الصحابة اتباع العلل واطراح التعبد منهما امكن فكذا ههنا ولا فرق ، وقولهم يحتمل ان ثم مناسبا آخر فهو وهم محض وغلبة الظن في كل موضع تستند الى مثل هذا الوهم ، ويعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطل الظن ، ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس ، فان المؤثرة انما تغلب على الظن لعدم ظهور الفرق ولعدم ظهور معارض ، وصيغ العموم والظواهر انما تغلب على الظن بشرط انتفاء قرينة مخصصة لو ظهرت لزال الظن واذا لم تظهر جاز التعويل عليه ، ولم يظهر لنا من الصحابة الا أتباع الرأي الأغلب ولم يضبطوا اجناسه ولم يميزوا جنسا عن جنس فمهما سلمتم غلبة الظن وجب اتباعه • وقولهم هذا وهم لا يصح ، فان الوهم ميل النفس من غير سبب ، والظن ميلها بسبب ، وهذا الفرق بينهما ، ومن بني أمره في المعاملات على الظن كان معذورا • ومن بناه على الوهم سفه ولو تصرف في مال اليتيم بالظن لم يضمن ولو تصرف بالوهم ضمن • وقد بينا الظن ههنا فيجب البناء عليه والله أعلم • النوع الثاني في اثبات العلة السبر ، قال ابو الخطاب : ولا يصح الا أن تجمع الامة على تعليل اصل ثم يختلفون في علته فيبطل جميع ما قالوه الا واحد فيعلم صحتها كيلا يخرج الحق عن أقاويل الأمة فنقول الحكم معلل ولا علة الا كذا أو كذا وقد بطل أحدهما فيتعين الآخر • مثاله الربا يحرم في البر بعلة والعلة الكيل او القوت او الطعم ، وقد بطل التعلل بالقوت والطعم يثبت ان العلة الكيل فيحتاج الى ثلاثة أمور : أحدها انه لا بد من علة ودليله الاجماع على ان الحكم معلل فان لم يكن مجمعا عليه لم يلزم من افساد جميع العلل الا واحدة صحتها لجواز أن يكون الحكم ثابتا تعبدا اذا لم يوجد من الدليل على صحتها الا خلو المحل عما سواه ، والوجود المجرد

لا يكفي في التعليل . وقول المستدل : بحثت في المحل فلم أعثر على ما يصلح للتعليل ، ليس بأولى من قول خصمه : بحثت في الوصف الذي ذكرته فلم اعثر فيه على مناسبة او ما يصلح به للتعليل فيتعارض الكلامان ، الامر الثاني أن يكون سبره حاصرا لجميع ما يعلل به اما بموافقة خصمه واما بأن يسبر حتى يعجز عن ابراز غيره ، فان كان مناظرا، كفاه أن يقول هذا منتهى قدرتي في السبر ، فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني ، وان اطلعت على علة أخرى فيلزمك ابرازها لننظر في صحتها ، فان كتمانها حينئذ عناد وهو محرم ، وصاحبها اما كاذب واما كاتم لدليل مست الحاجة الى اظهاره وكلاهما محرم . الثالث ابطال احد القسمين، وله في ذلك طريقان : أحدهما أن يبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه ، فيبين انه ليس من العلة ، اذ لو كان منها لم يثبت الحكم بدونه . الثاني أن يبين أن ما يحذفه من جنس ما عهدنا من الشارع عدم الالتفات اليه في اثبات الأحكام كالطول والقصر والسواد والبياض ، او عهد منه الاعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها كالذكورية والانوثية في سراية العتق . ولا يكفيه في افساد علة خصمه النقض لاحتمال أن يكون جزءا من العلة أو شرطا فيها فلا يستقل بالحكم ولا يلزم من عدم استقلاله صحة علة المستدل بدونه . ولا يكفيه ايضا ان يقول بحثت في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة فيجب الغاؤه ، فان الخصم يعارضه بمثل كلامه فيفسد . فان بين مع ذلك صلاحية ما يدعيه علة او سلم له ذلك بموافقة خصمه فذلك يكفيه ابتداء بدون السبر . فالسبر اذا تطويل طريق غير مفيد فلنصطلح على رده . وقال بعض أصحاب الشافعي : يكفيه ذلك ، وقال بعض المتكلمين اذا اتفق خصمان على فساد تعليل من سوادهما ثم أفسد أحدهما علة صاحبه كان ذلك دليلا على صحة علته ، وليس بصحيح فان اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما والذي فسدت علته منهما يعتقد فساد علة خصمه الحاضر كاعتقاد فساد علة الغائب، فيتساوى عنده الأمر فيهما فلا يتعين عنده صحة احداهما ما لم يكن الحكم مجمعا على تعليله ويبطل جميع ما قيل انه علة ، والله أعلم . النوع الثالث في اثبات العلة أن يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها ، كوجود التحريم بوجود الشدة في

الخمر ؛ وعدمه لعدمها فانه دليل على صحة العلة العقلية وهي موجبة ؛ فأولى أن يكون دليلا على الشرعية وهي أمارة ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستندا الى ذلك الوصف فاننا لو رأينا رجلا جالسا فدخل رجل فقام عند دخوله ثم جلس عند خروجه وتكرر منه غلب على ظننا أن العلة في قيامه دخوله، فان قيل الوجود عند الوجود طرد محض ؛ وزيادة العكس لا تؤثر اذ ليس بشرط في العلل الشرعية، ولأن الوصف يحتمل أن يكون ملازما للعلة او جزءا من أجزائها ، فيوجد الحكم عند وجوده لكون العلة ملازمة وينتفي بانتفائه ويحتمل ما ذكرتم ، ومع التعارض لا معنى للتحكم ، ثم لو كان ذلك علة لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا أن يثبت الحكم بثبوتها وينفيه بنفيها ، ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشدة ، يزول التحريم بزوالها ويوجد بوجودها وليس بعلة • قلنا : قد بينا أن الطرد والعكس يؤثر في غلبة الظن ، وكون كل واحد من الطرد والعكس لا يؤثر منفردا لا يمنع من تأثيرهما مجتمعين ،فان العلة اذا كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما ، واحتمال شيء آخر لا ينفي الظن ولا يمنع من التمسك بما ظنناه علة ما لم يظهر الأمر الآخر فيكون معارضا ، والنقض برائحة الخمر غير لازم ، فان صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم ان يعلل به اذ قد يمتنع ذلك لمعارضة ما هو اولى منه • وقال قوم انما يصح التعليل به مع السبر فيقول علة الحكم أمر حادث ولا حادث الا كذا وكذا ويبطل ما سواه ؛ والسبر اذا تم بشروطه استغنى عما سواه مع انه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمرا حادثا ، اذ يجوز أن تكون العلة سابقة ، ويقف ثبوت الحكم على شرط حادث كالحول في الزكاة ، أو يكون الحادث جزءا تمت العلة به ، او يكون الحكم غير معلل والله أعلم • ومما يشبه هذا شهادة الاصول ، كقولهم في الخيل ما لا تجب الزكاة في ذكوره منفردة لم تجب في الذكور والاناث ، ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس في سائر ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب • وقولهم من صح ظهاره صح طلاقه كالمسلم ، ذهب القاضي وبعض الشافعية الى صحته لشبهه بما ذكرنا ، وتغليبه على الظن ، ومنع منه بعضهم • والله أعلم •

فصـــل

فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد ، اذ لا معنى له الا سلامتها عن مفسد واحد هو النقض . وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة فربما لم يسلم من مفسد آخر ؛ ولو سلمت من كل مفسد لم يكن دليلا على صحتها كما لو سلمت شهادة المجهول من جارح لم تكن حجة ما لم تقم بينة معدلة مزكية ؛ فكذلك لا تكتفي الصحة بانتفاء المفسد بل لا بد من قيام دليل على الصحة ؛ وفي الجملة فنصب العلة مذهب يفتقر الى دليل كوضع الحكم ولا يكتفي في اثبات الحكم بأنه لا مفسد له وكذلك العلـة . ويعارضه أنه لا دليل على الصحـة ؛ واقتران الحكم بها ليس بدليل على أنها علة فقد يلازم الخمر لون وطعم ورائحة يقترن به التحريم ويطرد وينعكس ، والعلة الشدة واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب أو هبوب ريح ؛ ثم للمعترض في افساده المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل فلا يجد الى التقصي عنه طريقا . ومثال ذلك قولهم فـي الخلل مائع لا يصاد من جنسه السمك ولا تبنى عليه القناطر فلا تزال به النجاسة كالمرق وكذلك لو استدل على صحتها بسلامتها عن علة تفسدها لم تصح لمـا ذكرنا . فان قيل دليل صحتها انتفاء المفسد قلنا بل دليل الفساد انتفاء المصحح ولا فرق بين الكلامين .

فصـــل

متى لزم من الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها ؛ فقيل أن المناسبة تنتفي فان تحصيل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء لعدم الفائدة على تقدير التساوي وكثرة الضرر على تقدير الرجحان فلا يكون مناسبا ؛ اذ المناسب اذا عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول فيعلم أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلا للمصلحة في ضمن الوصف المعين . وهذا غير صحيح فان المناسب المتضمن للمصلحة ؛ والمصلحة أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض ؛ اذ ينتظم من العاقل أن يقول لي مصلحة في كذا يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر ؛ وقد أخبر الله تعالى أن في الخمر والميسر منافع وأن اثمهما أكبر من نفعهما فلم ينف منافعهما مع رجحان اثمهما والمصلحة جلب

المنفعة أو دفع المضرة ، ولو أفردنا النظر اليها غلب على الظن ثبوت الحكم من أجلها . وانما يختل ذلك الظن مع النظر الى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر . فيكون هذا معارضا اذ هذا حال كل دليل له معارض ؛ ثم ثبوت الحكم مع وجود المعارض لا يعد بعيدا ، ونظيره ما لو ظفر الملك بجاسوس لعدوه فانه يتعارض في النظر اقتضاؤه أن أحدهما قتله دفعا لضرره . والثاني الاحسان اليه استمالة له لتكشيف حال عدوه ، فسلوكه احدى الطريقين لا يعد عبثا بل يعد جريا على موجب العقل . ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد نظرا الى الجهات المختلفة كالصلاة في الدار المغصوبة فانها سبب للثواب من حيث أنها صلاة ، وللعقاب من حيث أنها غصب نظرا الى المصلحة والمفسدة مع أنه لا يخلو اما أن يتساويا أو يرجح أحدهما ؛ فعلى تقدير التساوي لا تبقى المصلحة مصلحة ولا المفسدة مفسدة فيلزم انتفاء الصحة والحرمة ، وعلى تقدير رجحان المصلحة يلزم انتفاء الحرمة ، وعلى تقدير رجحان المفسدة يلزم انتفاء الصحة فلا يجتمع الحكمان معا ومع ذلك اجتمعا فدل على بطلان ما ذكروه • ثم قدرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة ، فدليل الرجحان انا لم نجد في محل الوفاق مناسبا سوى ما ذكرناه ، فلو قدرنا الرجحان يكون الحكم ثابتا معقولا ، وعلى تقدير عدمه يكون تعبدا ، واحتمال التعبد أبعد وأندر فيكون احتمال الرجحان أظهر . ومثال ذلك تعليلنا وجوب القصاص على المشتركين في القتل بحكمة الردع والزجر كيلا يفضى اسقاطه الى فتح باب الدماء فيعارض الخصم بضرر ايجاب القتل الكامل على من لم يصدر منه ذلك فيكون جوابه ما ذكرناه والله أعلم •

فصل

في قياس الشبه

واختلف في تفسيره ، ثم في أنه حجة • فأما تفسيره فقال القاضي يعقوب هو أن يتردد الفرع بين أصلين : حاظر ومبيح ، ويكون شبهه بأحدهما أكثر . نحو أن نشبه المبيح في ثلاثة أوصاف . ويشبه الحاظر في أربعة فنلحقه بأشبههما به. ومثاله تردد العبد بين الحر وبين البهيمة في أنه يملك ، فمن لم يملكه قال حيوان

يجوز بيعه ورهنه وهبته واجارته وارثه أشبه الدابة . ومن يملكه قال . يثاب ويعاقب وينكح ويطلق ويكلف أشبه الحر . فيلحق بما هو أكثرهما شبها . وقيل الشبه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة أو دفع المفسدة ، وذلك أن الاوصاف تنقسم ثلاثة أقسام : قسم يعلم اشتماله على المناسبة لوقوفنا عليها بنور البصيرة كمناسبة الشدة للتحريم . وقسم لا يتوهم ثم مناسبة أصلا لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام مع الفنا من الشارع أنه لا يلتفت اليه في حكم ما كالطول والقصر والسواد والبياض . وكون المائع لا تبنى عليه القناطر . وقسم ثالث بين القسمين الأولين ، وهو ما يتوهم اشتماله على مصلحة الحكم ويظن أنه مظنتها وقالبها ، من غير اطلاع على عين المصلحة مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام كالجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار بوصف كونه مسحا ، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بكونه أصلا في الطهارة . فهذا قياس الشبه . فالقسم الأول قياس العلة وهو صحيح . والقسم الثاني باطل . والثالث الشبه وهو مختلف فيه . وكل قياس فهو يشتمل على شبه واطراد ؛ لكن قياس العلة عرف بأشبه صفاته وأقواها وقياس الشبه كان أشرف صفاته المشابهة فعرف به . وكذلك القياس الطردي عرف بخاصيته وهو الاطراد اذ لم يكن له ما يعرف به سواه ؛ وكل وصف ظهر كونه مناطا للحكم ، فاتباعه من قبيل قياس العلة ؛ لا من قبيل قياس الشبه . واختلفت الرواية عن أحمد رحمه الله في قياس الشبه : فروى انه صحيح ، والأخرى أنه غير صحيح اختارها القاضي . وللشافعي قولان كالروايتين . ووجه كونه حجة هو أنه يثير ظنا غالبا ينبى على الاجتهاد فيجب أن يكون متبعا كالمناسب . فلا يخلو اما أن يكون الحكم لغير مصلحة . أو لمصلحة في الوصف الشبهي ، أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخر لا يجوز أن يكون لغير مصلحة ، فان حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة . واحتمال كونه لمصلحة وعلة ظاهرة أرجح من احتمال التعبد ، واحتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية عليها . فيغلب على الظن ثبوت الحكم به . فتعدى الحكم بتعديته .

فصــل

في قياس الدلالة • وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العـلة ليدل اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة . فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهرا • ومثاله قولنا في جواز اجبار البكر : جاز تزويجها وهي ساكتة ؛ فجاز وهي ساخطة كالصغيرة • فان اباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها ؛ اذ لو اعتبر لاعتبر دليله وهو النطق أما السكوت فمحتمل متردد : واذا لم يعتبر رضاها أبيح تزويجها حال السخط • وكذا قولنا في منع اجبار العبد على النكاح لا يجبر على ابقائه فلا يجبر على ابتدائه . كالحر فان عدم الاجبار على الابقاء يدل على خلوص حقه في النكاح وذلك يقتضي المنع مع الاجبار في الابتداء •

باب اركان القياس

وهي أربعة : أصل . وفرع . وعلة . وحكم • فالأول له شرطان : أحدهما أن يكون ثابتا بنص أو اتفاق من الخصمين . فان كان مختلفا فيه ــ ولا نص فيه ــ لم يصح التمسك به ، لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس ، ولو أراد اثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز ؛ فان العلة التي يجمع بها بين الاصل الثاني والاول ان كانت موجودة في الفرع فليقسه على هذا الاصل الثاني ويكفيه . فذكر الاول تطويل غير مفيد فليصطلح على رده . وان كان الجامع بين الاصلين غير موجود في الفرع لم يصح قياسه على الاصل الاول .لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلة غير موجودة في الفرع . ومن شرط القياس التساوي في العلة • ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول بغير ما علله به في قياسه اياه على الاصل الثاني . انما يعرف كون الجامع علة بشهادة الأصل له . واعتبار الشرع له باثبات الحكم على وفقه . ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف الا ان يقترن الحكم به عريا عما يصلح أن يكون علة . أو جزءا من أجزائها ؛ فانه متى اقترن بوصفين يصلح التعليل بهما مجتمعين . أو بكل واحد منهما منفردا ، احتمل أن يكون ثبوت الحكم بهما جميعا أو بأحدهما غير معين : فالتعيين تحكم ، ولذلك كانت المعارضة

في الأصل سؤالا صحيحا • وقال بعض أصحابنا : ويجوز القياس على ما ثبت بالقياس ، لأنه لما ثبت صار أصلا في نفسه فجاز القياس عليه كالمنصوص ، ولعله أراد ما ثبت بالقياس واتفقا عليه الخصمان •فانه لا يعتبر كون الأصل متفقا عليه بين الأمة فانه اذا له يكن مجمعا عليه فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنى مختص به لا يتعدى الى الفرع • فان ساعده المبتدل على التعليل به انقطع القياس لعدم المعنى في الفرع • وان لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس وسموه القياس المركب ومثاله قياسنا العبد على المكاتب فنقول : العبد منقوص بالرق ولا يقتل به الحر كالمكاتب : فيقول المخالف العلة في المكاتب أنه لا يعلم هل المستحق لديه الوارث أم السيد • فان سلمتم ذلك امتنع قياس العبد عليه لأن مستحقه معلوم • وان منعتم منعنا الحكم في المكاتب فذهب الأصل فبطل القياس وهذا لا يصح لوجهين : أحدهما أن كل واحد من المتناظرين مقلد ، فليس له منع حكم ثبت مذهبا لامامه لعجزه عن تقريره فانه لا يتيقن مأخذ امامه في الحكم ولو عرف ذلك فلا يلزم من عجزه عن تقريره فساده،اذ من المحتمل أن يكون لقصوره فان امامه أكمل منه وقد اعتقد صحته، ويحتمل أن امامه لم يثبت الحكم في الفرع لوجود مانع عنده أو لفوات شرط •فلا يجوز له منع حكم ثبت يقينا بناء على فساد مآخذه احتمالا • وحاصل هذا أنه لا يخلو اما ان يمنع على مذهب امامه أو على خلافه ، فالأول باطل لعلمنا أنه على خلافه ، والثاني باطل فانه تصدى لتقرير مذهبه فتجب مؤاخذته به • ثم لو صح هذا لما تمكن أحد الخصمين من الزام خصمه حكما على مذهبه غير مجمع عليه ، لأنه لا يعجز عن منعه • الثاني أنا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة أفضى الى خلو كثير من الوقائع عن الأحكام لقلة القواطع وندرة مثل هذا القياس ، فان كان الحكم منصوصا عليه جاز الاستناد اليه في القياس ، وان كان مختلفا فيه بين الخصمين بشرط أن يكون النص غير متناول للفرع فانه اذا كان متناولا للفرع كان منصوصا عليه فلا يستروح الى القياس على وجه لا يجد بدا من الاسترواح الى النص ، فيكون تطويل طريق بغير فائدة فليصطلح على رده ، وقال قوم لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال • لانه يفضي الى نقل الكلام منه مسئلة الى مسئلة وبناء الخلاف على الخلاف ، وليس أحدهما أولى من الآخر • ولنا أن حكم الأصل أحد أركان الدليل فيجب أن يتمكن

من اثباته بالدليل كبقية أركانه ، فانه ليس من شرط ما يفتقر اليه في اثبات الحكم أن يكــون متفقــا عليــه بــل يكفــي أن يكــون ثابتــا بدليــل يغلب على الظن ، فيجب أن يكتفي بذلك فــي الأصــل اذ الفرق تحكــم ، وانما منعنــا من اثباته بالقياس لما ذكرناه ابتداء ، فاما اذا بين أمكن اثبات ذلك بنص أو باجماع منقول عن أهل العصر الأول فيكون كافيا . الشرط الثاني أن يكون الحكم معقول المعنى . اذ القياس انما هو تعدية الحكم من محل الى محل بواسطة تعدي المقتضى: وما لا يعقل معناه كأوقات الصلوات وعــدد الركعات لا يتوقف فيه على المعنى المقتضى ولا يعلم تعديه ، فلا يمكن تعدية الحكم فيه . الركن الثاني الحكم وله شرطان : أحدهما أن يكون حكم الفرع مساويا لحكم الأصل ، كقياس البيع على النكاح في الصحة . والزنا على الشرب في التحريم ، والصلاة على الصوم فــي الوجوب ، فان حقائق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقها ، والسبب يقتضي الحكم لافضائه الى حكمته . فاذا كان حكم الفرع مثل حكم الأصل تأدى به من الحكمة مثل ما تأدى بحكم الأصل فيجب أن يثبت ، أما اذا كان مخالفا له فلا يصح قياسه عليه ، لأن ما يتأدى به من الحكمة مخالف لما يتأدى بحكم الأصل اما بزيادة واما بنقصان ، فاذا كانت أنقص فاثبات الحكم في الاصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال فلا يلزم اعتبارها بصفة النقصان ، وان كانت الحكمة في الفرع أكثر فعدول الشرع عنه الى حكم الأصل يدل على أن في تعيينه مزيد فائدة أوجبت تعيينه ، أو على وجود مانع منع ثبوت حكم الفرع ، فكيف يصح قياسه عليه . ولأن القياس تعدية الحكم بتعدي علته فاذا اثبت في الفرع غير حكم الأصل لم يكن ذلك تعدية بل ابتداء حكم ، وقولهم في السلم بلغ بأحد عوضيه أقصى مراتب الأعيان فليبلغ بالآخر أقصى مراتب الديوان قياسا لأحدهما على الآخر ليس بقياس ، اذ القياس تعدية الحكم وتوسعة مجراه ، فكيف تختلف التعدية وهذا اثبات ضده ، وكذلك لو أثبت في الأصل حكما ولم يمكنه اثباته في الفرع الا بزيادة أو نقصان فهــو باطل ، لأنه ليس على صورة التعدية . مثاله قولهم في صلاة الكسوف يشرع فيها ركوع زائد لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة كصلاة الجمعة تختص بالخطبة وصلاة العيد تختص بالتكبيرات . وهذا فاسد لأنه لم يتمكن من تعدية

ـ الحكم على وجهه وتفصيله ، الشرط الثاني : أن يكون الحكم شرعيا . فان كان عقليا أو من المسائل الأصولية لم يثبت بالقياس . لأنها قطعية لا تثبت بأمور ظنية ، وكذلك لو أراد اثبات أصل القياس وأصل خبر الواحد بالقياس لم يجز لما ذكرناه ، فان كان لغويا ففي اثباته بالقياس اختلاف ذكرناه فيما مضى . الركن الثالث : الفرع . ويشترط فيه ان تكون علة الاصل موجودة فيه ، فان تعدية الحكم فرع تعدي العلة : واشترط قوم تقدم الاصل على الفرع في الثبوت لان الحكم يحدث بحدوث العلة فكيف تتأخر عنها ؟ والصحيح ان ذلك يشترط القياس العلة ، ولا يشترط لقياس الدلالة . بل يجوز قياس الوضوء على التيمم مع تأخيره عنه فان الدليل يجوز تأخره عن المدلول ، فان حدوث العالم دليل على الصانع القديم وان الدخان دليل على النار والاثر دليل على المؤثر ، ولا يشترط أيضا أن يكون وجود العلةمقطوعا بهفي الفرع بل يكفيفيه غلبةالظن فانالظن كالقطعفي الشرعيات. الركن الرابع العلة ، ومعنى العلة الشرعية العلامة ، ويجوز ان تكون حكماشرعيا كقولنا يحرم بيع الخمر فلا يصح بيعه كالميتة وتكون وصفا عارضا كالشدة في الخمر ولازما كالصغر والنقدية او من افعال المكلفين كالقتل والسرقة ووصفا مجردا او مركبا من اوصاف كثيرة ولا ينحصر ذلك في خمسة اوصاف وتكون نفيا واثباتا وتكون مناسبا وغير مناسب . ويجوز ان لا تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحريم نكاح الامةلعلة رق الولد وتفارق العلة الشرعيةالعقلية في هذه الأوصاف .

فصل

قال أصحابنا : من شرط صحة العلة أن تكون متعدية ، فان كانت قاصرة على محلها كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية لم يصح وهو قول الحنفية لثلاثة أوجه : أحدها أن علل الشرع امارات والقاصرة ليست امارة على شيء . الثاني ان لا يعمل بالظن لأنه جهل ورجم بالظن وانما جوز في العلة المتعدية ضرورة العمل بها والعلة القاصرة لا عمل بها فتبقى على الأصل . الثالث ان القاصرة لا فائدة فيها وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به . ودليل المقدمة الاولى ان فائدة العلة تعدية الحكم والقاصرة لا تتعدى ودليل ان فائدتها التعدي أن الحكم ثابت في محل النص

بالنص لكونه مقطوعا به والقياس مظنون ولا يثبت المقطوع بالمظنون ، اذا ثبت هذا نعين اعتبارها في غير محل النص والقاصرة لا يمكن فيها ذلك : فان قيل فلو لم يكن الحكم مضافا الى العلة في محل النص لما تعدى الحكم بتعديها ، ولا تنحصر الفائدة في التعدي بل في التعليل فائدتان سواه : احداهما معرفة حكمة الحكم لاستمالة القلب الى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة الى التصديق . والثانية قصر الحكم على محلها اذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده وذلك فائدة ، قلنا : قولكم الحكم يتعدى مجاز يتعارفه الفقهاء فان الحكم لو تعدى لخلا عنه المحل الأول ، والتحقيق فيه أنه لا يتعدى وانما معناه انه متى وجد في محل آخر مثل تلك العلة ثبت مثل ذلك الحكم ، وظننا أن باعث الشرع على الحكم كذا لا يوجب اضافة الحكم في الثبوت اليه اذ لو كان مضافا اليه لكان على وفقه في القطع والظن ، اذ لا يثبت بالظن شيء مقطوع به ، وامتناع اضافة الحكم الى العلة في محل النص لا لقصورها بل لأن ثم دليلا أقوى منها ، ففي غير محل النص يضاف اليها لصلاحيتها وخلوها من المعارض ، وقولكم فائدة التعليل الاطلاع على حكمة الحكم ومصلحته ، قلنا : نحن لا نسد هذا الباب لكن ليس كل معنى استنبط من النص علة انما العلة معنى تعلق الحكم به في موضع والقاصرة ليست كذلك . وقولهم فائدته قصر الحكم على محلها ، قلنا : هذا يحصل بدون هذه العلة اذا لم يكن الحكم معللا قصرناه على محله . وقال اصحاب الشافعي يصح التعليل بها وهو قول بعض المتكلمين واختاره ابو الخطاب لثلاثة أوجه : احدها ان التعدية فرع صحة العلة فلا يجوز ان تكون شرطا فإنه يفضي الى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره . وذلك ان الناظر ينظر في استنباط العلة واقامة الدليل على صحتها بالايماء والمناسبة او بضمن المصلحة المبهمة ثم ينظر فيها فان كانت اعم من النص عداها والا اقتصر ، فالتعدية فرع الصحة فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح : الثاني أن التعدية ليست شرطا في العلة المنصوص عليها ولا في العقلية وهما آكد فكذلك المستنبطة . الثالث ان الشارع لو نص على جميع القاتلين ظلما بوجوب القصاص لا يمنعنا أن نظن ان الباعث حكمة الردع والزجر وان لم يتعد الى غير قاتل ، فان الحكمة لا تختلف باستيعاب النص لجميع الحوادث او اقتصاره على البعض قولهم : لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة ، عنه جوابات : احدها

المنع فان فيها فائدتين ذكرناهما : احداهما قصر الحكم على محالها ، قولهم : ان قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل • قلنا : بل يحصل هذا بالعلة القاصرة ، فان كل علة غير المؤثرة انما تثبت بشهادة الأصل وتتم بالسبر وشرطه الاتحاد فاذا ظهرت علة اخرى انقطع الحكم فاذا امكن التعليل بعلة متعدية تعدى الحكم فاذا ظهرت علة قاصرة عارضت المتعدية ودفعتها وبقي الحكم مقصورا على محلها ولولاها لتعدى الحكم • والثانية معرفة باعث الشرع وحكمته ليكون أسرع في التصديق وأدعى الى القبول ، فان النفوس الى قبول الأحكام المعقولة أميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد • ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ والتذكير وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها ، وكون المصلحة مطابقة للنص على قدرة تزيده حسنا وتأكيدا • الثاني أننا لا نعني بالعلة الا باعث الشرع على الحكم وثبوته بالنص لا يمنعنا ان نظن أن الباعث عليه حكمته التي في ضمنه ، كما أن تنصيصه على رخص السفر لا لا يمنعنا ان نظن أن حكمتها دفع مشقة ، وكذلك المسح على الخفين معلل بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخف وان لم يقص عليه غيره ، ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم • ولما نص على أن كل مسكر حرام لم يمنعنا أن نظن ان باعث الشرع على التحريم السكر ولا حجر علينا في أن نصدق فنقول انما ظننا كذا مهما ظننا كذا ولا مانع من هذا الظن • وأكثر المواعظ ظنية ، وطباع الآدميين خلقت مطيعة للظنون ، وأكثر بواعث الناس على اعمالهم وعقائدهم الظنون ، قولهم : لا نسمي هذا علة ، قلنا • متى سلمتم أن الباعث هذه الحكمة وهي غير متعدية وجب أن يقتصر الحكم على محلها وهو فائدة الخلاف ، ولا يضرنا أن لا تسموه علة فان النزاع في العبادات بعد الاتفاق على المعنى لا يفيد • وتلخيص ما ذكرناه أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم ، ولا ينبغي ان تنازع في أن يظن أن حكمة الحكم المصلحة المنطوية في ضمن محل النص وان لم يتجاوز محلها ، ولا ينبغي أن ينازع في تسميته علة ايضا لأنه بحث لفظي لا يرجع الى المعنى ، فيرجع حاصل النزاع الى أن الحكم المنصوص عليه اذا اشتمل على حكمتين قاصرة ومتعدية هل يجوز تعديته ، فالصحيح أنه لا يتعدى لأنه لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحة المختصة به أو رعاية للمصلحتين جميعا • فلا سبيل الى الغاء هذين الاحتمالين بالتحكم ، ومع بقائهما تمتنع التعدية ، والله أعلم •

فصـــل

في اطراد العلة

وهو استمرار حكمها في جميع محالها ، حكى ابو حفص البرمكي في كون ذلك شرطا لصحتها وجهين : احدهما هو شرط ، فمتى تخلف الحكـــم عنها مع وجودها استدللنا على انها ليست بعلة ان كانت مستنبطة ، او على أنها بعض العلة ان كان منصوصا عليها ونصره القاضي ابو يعلي وبه قال بعض الشافعية . والوجه الآخر تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص كالعموم اذا خص اختاره ابو الخطاب وبه قال مالك والحنفية وبعض الشافعية لوجهين : أحدهما أن علل الشرع امارات، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها ابدا : بل يكفي كونه معها في الاغلب الأكثر كالغيم الرطب في الشتاء أمارة على المطر ، وكون مركوب القاضي على باب الأمير أمارة على انه عنده ، وقد يجوز أن لا يكون عنده ، فلو لم يكن عنده في مرة لم يمنع ذلك من رأى تلك الامارة أن يظن وجود ما هو أمارة عليه . الثاني أن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أنه العله بدليل انه يكتفي بذلك وان لم يظهر أمر سواه ، وتخلف الحكم يحتمل ان يكون لمعارض من فوات شرط او وجود مانع ، ويحتمل ان يكون لعدم العلة فلا يترك الدليل المغلب على الظن لأمر محتمل متردد . فان قيل نفي الحكم المعارض نفي للحكم مع وجـــود سببه وهو خلاف الاصل ، ونفيه لعدم العلة موافق للأصل اذ هو نفي الحكم لانتفاء دليله فيكون أولى . قلنا : هو مخالف للأصل من جهة أخرى وهو أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها والأصل توفير المقتضى على المقتضى فيتساويان ، ودليل العلة ظاهر والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردد ، وفرق قوم بين العلة المنصوص عليها وبين المستنبطة وجعل نقض المستنبطة مبطلا لها ، وان كانت ثابتة بنص او اجماع فـــلا يقدح ذلك فيها لأن كونها علة عرف بدليل متأكد قوي وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لفوات شرط أو وجود مانع فلا يترك الدليل القوي لمطلق الاحتمال . ولأن ظـــن ثبوت العلة من النص وظن انتفاء العلة من انتفاء الحكم مستفاد بالنظر ، والظنون الحاصلة بالنصوص أقوى من الظنون الحاصلة بالاستنباط . وان كان ثبوت العلة

بالاستنباط بطلت بالنص لأن ثبوت الحكم على وفق المعنى ان دل على اعتبار الشارع له في موضع فتخلف الحكم عنه يدل على أن الشرع الغاه ، وقول القائل : انني أعتبره الا في موضع اعرض الشرع عنه ليس بأولى ممن قال : أعرض عنه الا في موضع اعتبره الشرع بالتنصيص على الحكم • ثم ان جوز وجود العلة مع انتفاء الحكم من غير مانع ولا تخلف شرط فليجز ذلك في محل النزاع • قولهم : ثبوت الحكم على وفق المعنى في موضع دليل على انه علة • قلنا : وتخلف الحكم مع وجوده دليل على أنه ليس بعلة فان انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل، وانتفاؤه لمعارض على خلاف الأصل ، قولهم : انه مخالف للاصل اذ فيه نفي العلة مع قيام دليلها فيتساوى الاحتمالان ، قلنا : متى سلمتم أن احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب كاحتمال انتفائه لوجود المعارض على السواء لم يبق ظن صحة العلة اذ يلزم من الشك في دليل الفساد الشك في الفساد لا محالة اذ ظن صحة العلة مع الشك فيما يفسدها محال ، فهو كما لو قال أشك في الغيم وأظن الصحو أو أشك في موت زيد وأظن حياته ، قولهم دليل العلة ظاهر • قلنا والمعارض ظاهر ايضا فيتساويان فلا يبقى الظن مع وجود المعارض • قولهم : العلة امارة والامارة لا توجب وجود حكمها ابدا • قلنا : انما يثبت كونها امارة اذا ثبت انها علة ، والخلاف ههنا هل هذا الوصف علة وامارة أم لا ؟ وليس الاستدلال على انه علة بثبوت الحكم مقرونا به أولى من الاستدلال على انه ليس بعلة يتخلف الحكم عنه اذ الظاهر ان الحكم لا يتخلف علته او احتمال انتفاء الحكم في محل النقض لمعارض كاحتمال ثبوت الحكم في الاصل بغير هذا الوصف او به وبغيره • وكما أن وجود مناسب آخر في الأصل على خلاف الأصل كذلك وجود المعارض في محل النقض على خلاف الاصل فيتساويان وبهذا يتبين الفرق بين العلة المنصوص عليها والمستنبطة فان المنصوص عليها يثبت كونها امارة بغير اقتران الحكم بها فلا يقدح فيها تخلفه عنها كما لا يقدح في كونه الغيم أمارة على المطر تخلفه عنه في بعض الاحوال والمستنبطة انما يثبت كونها امارة باقتران الحكم بها فتخلفه عنها يبقى ظن انها أمارة والله أعلم • فاذا طريق الخروج عن عهدة النقض اربعة امور : احدها منع العلة في صورة النقض • والثاني منع وجود الحكم • والثالث أن يبين انه مستثنى

عن القاعدة بكونه على خلاف الاصلين ؛ وان أمكن المعترض ابراز قياس ما ينقض بسألة النقض كانت علته المطردة اولى من المنقوضة ولم يقبل دعوى المعلل انه خارج عن القياس • والرابع بيان ما يصلح معارضا في محل النقض او تخلف ما يصلح شرطا ليظن ان انتفاء الحكم كان لأجله فيبقى الظن المستفاد من مناسبة الوصف وثبوت الحكم على وفقه كما كان ، فان الغالب من ذوات الشرع اعتبار المصالح والمفاسد فيظن أن عدم الحكم للمعارض فلا تكون العلة منتقضة •

فصل

تخلف الحكم عن العلة على ثلاثة أضرب : أحدها ما يعلم انه مستثنى عن قاعدة القياس كايجاب الدية على العاقلة دون الجاني مع أن جناية الشخص علة وجوب الضمان عليه وايجاب صاع تمر في لبن المصراة مع ان علة ايجاب المثل في المثليات تماثل الاجزاء فهذه العلة معلومة قطعا ولا تنتقض بهذه الصورة ولا يكلف المستدل الاحتراز عنه ، وكذلك لو كانت العلة مظنونة كاباحة بيع العرايا نقضا لعلة من يعلل الربا بالكيل او الطعم فانه مستثنى ايضا بدليل وروده على علة كل معلل فلا يوجب نقضا على القياس ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء الاستثناء فيكون علة في غير محل الاستثناء ولا يقبل قول المناظر انه مستثنى الا أن يبين ذلك الخصم بكونه على خلاف قياسه ايضا أو بدليل يصلح لذلك • والثاني انتفاء الحكم لمعارضة علة أخرى • فان قيل فلم لا ينعطف قيد على العلة يكون وصفا من اوصافها يندفع به النقض ؟ فنقول في مسألة المصراة العلة في وجوب المثل تماثل الأجزاء مع قيد الاضافة الى غير المصراة ويكون التماثل المطلق بعض العلة ، وعلى هذا يكون تخلف الحكم في المصراة لعدم العلة فلا يكون نقضا فليجب على المعلل ذلك ؛ قلنا بل العلة مطلق التماثل ، اما ان تكون سميت علة إستعارة من البواعث فان الباعث على الفعل يسمى علة الفعل ، فمن أعطى فقيرا شيئا لفقره وعلل بأنه فقير ثم منع فقيرا آخر وقال لأنه عدوي ومنع آخر وقال هو معتزلي فان الباقي على الاستقامة التي يقتضيها اصل الفطرة ولا يستبعد ذلك ولا نعده متناقضا • ويجوز أن يقول اعطيته لفقره اذ الباعث هو الفقر وقد لا يحضره عند الاعطاء العداوة والاعتزال وانتفاؤهما ولو كانا جزءين من الباعث لم ينبعث الى عند

حضورهما في ذهنه وقد انبعث ولم يخطر بباله الا مجرد الفقر كذلك مجرد التماثل علة لأنه الذي يبعثنا على ايجاب المثل في ضمانه ولا تحضرنا مسألة المصراة أصلا في تلك الحالة ؛ ويقبح في هذا ان يكلف الاحتراز عنه فيقول تماثل في غير المصراة واما أن يسمى العلة استعارة من علة المريض لأنها اقتضت تغيير حالة ، كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحكم فيجوز ان يسمى الوصف المقتضى علة بدون تخلف الشرط ووجود المانع . فان البرودة مثلا في المريض لأنه يظهر عقيبها وان كانت لا تحصل بمجرد البرودة ، بل ربما ينضاف اليها في المزاج الاصلي أمور كالبياض مثلا لكن يضاف المرض الى البرودة الحادثة فيجوز ايضا أن يسمى التماثل المطلق علة وان كان ينضاف اليها آخر اما شرطا واما انتفاء المانع والله اعلم. ومن سماها علة أخذا من العلة العقلية وهو عبارة عما يوجب الحكم لذاته لم يسم التماثل المطلق علة ولم يفرق بين المحل والعلة والشرط بل العلة المجموع ، والأهل والمحل وصف من أوصاف العلة ، ولا فرق بين الجميع لأن للعلة العلامة . وانما العلامة جملة الاوصاف ، والاول أولى لأن علل الشرع لا توجب الحكم لذاتها بل هي امارة معرفة للحكم فاستعارتها مما ذكرنا اولا أولى والله اعلم . الضرب الثاني الحكم لمعارضة علة أخرى كقوله : علة رق الولد رق الأم ثم المغرور بحرية جارية ولده حر لعلة الغرور ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لما وجب قيمة الولد، فهذا لا يرد نقضا ايضا ولا يفسد العلة ، لأن الحكم ها هنا كالحاصل تقديرا . الضرب الثالث ان يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها او فوات شرطها كقولنا السرقة علة القطع وقد وجدت في النباش فيقطع ، فيقال تبطل بسرقة ما دون النصاب وبسرقة الصبي او بسرقة من غير الحرز ؛ وكقولنا البيع علة الملك وقد جرى فليثبت الملك في زمن الخيار ؛ فيقال يبطل ببيع الموقوف والمرهون فهذا لا يفسد العلة ، لكن هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط في دليله كيلا يرد ذلك نقضا ؟ فهذا اختلف فيه الجدليون والخطب فيه يسير فان الجدل موضوع فكيف اصطلح عليه فاليهم ذلك ، والأليق تكليفه ذلك لأن الخطب فيه يسير وفيه ضم نشر الكلام وجمعه ؛ فاما تخلف الحكم لغير أحد هذه الاضراب الثلاثة فهو الذي تنقض العلة به وفيه من الاختلاف ما قد مضى .

فصـــل

والمستثنى عن قاعدة القياس منقسم الى ما عقل معناه ، والى ما لا يعقل : فالأول يصح ان يقاس عليه ما وجدت فيه العلة ، من ذلك استثناء العرايا للحاجة لا يبعد ان نيقس العنب على الرطب اذا تبين انه في معناه ، وكذا ايجاب صاع من تمر في لبن المصراة مستثنى عن قاعدة الضمان بالمثل ، نقيس عليه ما لو رد المصراة بعيب آخر وهو نوع الحاق ، ومنه أباحة أكل الميتة عند الضرورة صيانة للنفس واستبقاء للمهجة . يقاس عليه بقية المحرمات اذا اضطر اليها ، ويقاس عليه المكره لأنه في معناه . وأما ما لا يعقل فكتخصيصه بعض الاشخاص بحكم : كتخصيصه أبا بردة بجذعة من المعز وتخصيصه خزيمة بشهادته وحده • وكتفريقه في بول الصبيان بين الذكر والانثى ، لم ينقدح فيه معنى لم يقس عليه الفرق في البهائم بين ذكورها واناثها • وفي الجملة أن معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثنى وغيره • والله أعلم •

فصـــل

قال أبو الخطاب : يجوز ان تكون العلة نفي صورة او أسم او حكم على قول أصحابنا كقولهم : ليس بسكيل ولا موزون • ليس بتراب ، لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه • وقال بعض الشافعية : لا يجوز ان يكون العدم سببا لأثبات حكم ، لأن السبب لا بد أن يكون مشتملا على معنى يثبت لحكم رعاية له ، والمعنى اما تحصيل مصلحة او نفي مفسدة ، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك • فلئن قلتم انه تحصل به الحكمة فان ما كان نافعا فعدمه مضر وما كان مضرا فعدمه يلزم منه منفعة • ويكفي في مظنة الحكم ان يلزم منها الحكمة ولا يشترط ان يكون منشأ لها • قلنا لا ننكر ذلك لكن لا يناسب حكما في حق كل أحد • بل اعدام النافع يناسب عقوبة في حق من وجد منه الاعدام زجراً له ، واعدام المضر يناسب حكما نافعا في حق من وجد منه اعدامه حثا له على تعاطي مثله ، فالمناسبة في الموضعين اتسبت الى الاعدام وهو امر وجودي لا الى العدم ؟ فلئن قلتم ان عدم الامر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم نافع له جبرا لحاله ، قلنا عنه جوابان : أحدهما منع المناسبة فانه لا يخلو اما ان تثبت المناسبة بالنسبة الى الله عز وجل او الى غيره ،

وفي الجملة شرع الجائز انما يكون معقولا في من وجد منه الضرر واما شرعه في حق غيره فانه عدول عن مذاق القياس ومقتضى الحكمة كايجاب ضمان فرس زيد على عمرو اذا تلف بآفة سماوية . فان قيل يناسب الثواب بالنسبة الى الله عز وجل فهو عود الى الوجود ، ثم ان وجوبه على واحد من الخلق يلزم منه من الضرر في حق من وجب عليه بقدر ما يحصل من المصلحة لمن وجب له فلا يكون مناسبا فان نفع زيد بضرر عمرو لا يكون مناسبا لكونهما في نظر الشرع على السواء • الثاني أنه لا يمكن اعتباره لقوله تعالى (وأن ليس للانسان الا ما سعى) واثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف للعموم • قلنا بل يجوز التعليل بالعدم ، فان علل الشرع امارات على الحكم ولا يشترط فيها أن يكون منشأ للحكمة ولا مظنة لها ، وعند ذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع العدم أمارة اذا كان ظاهرا معلوما . ولو قال الشارع اعلموا أن مالا ينتفع به لا يجوز بيعه ، وان مالا يجوز بيعه لا يجوز رهنه ، فما المانع من هذا وأشباهه ؟ وقد تقرر بين الفقهاء أن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط فانه ينتفي بانتفائه ، واذا جاز ذلك في النفي ففي الاثبات مثله ، فانه لو قال الشارع مالا مضرة فيه من الحيوان فمباح لكم أكله وما لم يذكر اسم الله فحرام عليكم أكله لم يمتنع ذلك • وقد قال الله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) وهذا تعليق لتحريم الأكل على عدم ذكر اسم الله ، ولأن النفي صلح ان يكون علة للنفي فيلزم منه أن يصلح التعليل به للاثبات، لأن كل حكم له ضد ، فالحل ضده الحرمة والوجوب ضده براءة الذمة والصحة حدها الفساد ، وكل ما نفي شيئا أثبت ضده ، فما كان لانتفاء الحرمة فهو علة الاباحة • وما ذكروه من أن النفي لا يناسب اثبات الحكم في حق الآدمي لأنه يلزم منه ضرر في حق الآدمي الآخر • قلنا عنه جوابان • أحدهما ان جهات اثبات العلة لا تنحصر في المناسبة ، بل طرقها كثيرة على ما علم فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاؤها • الثاني ان المناسبة متحققة فيه فان ما كان وجوده نافعا لزم من عدمه الضرر ، وما كان مضرا لزم من عدمه النفع ، فلله تعالى فرائض وواجبات كما أن له محظورات محرمات ، فكما أن فعل المحرمات يناسب شرع عقوبات في حق من فعلها زجرا عنها ، فعدم الفرائض يناسب ترتيب العقوبات على تاركها حثا عليها ، ولا بعد في قول من قال ان ترك الصلاة يناسب شرع القتل أن الضرب والحبس

وكذلك اشباهها من الواجبات ، وقولهم ان هذا اعدام غير صحيح بل هو مجرد عدم اذ الاعدام اخراج الموجود الى العدم ولم يكن للصلاة من تاركها وجود فيعدمها ولا يلزم من ثبوت الحكم أن يكون في حق آدمي آخر ، ثم لو لزم منه ضرر فلا تنتفي المناسبة بوجود الضرر على ما علم في موضع آخر ومثل هذا يوجد في الاثبات فلا فرق اذا . وقوله تعالى (وأن ليس للانسان الا ما سعى) يتناول ما له دون ما عليه فليست عامة فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي ، على أن الآية انما أريد بها الثواب في الآخرة دون احكام الدنيا بدليل أن فقر القريب صلح علة لايجاب النفقة له ، وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفا للزكاة ، وأمثال هذا يكثر . والله أعلم .

فصل

يجوز تعليل الحكم بعلتين ، لأن العلة الشرعية امارة فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد ، ولذلك من لمس وبال في وقت واحد انتقض وضوؤه بهما ، ومن أرضعتها اختك وزوجة أخيك فجمع لبنهما انتهى الى حلقها دفعة واحدة حرمت عليك لأنك خالها وعمها ولا يحال على احدهما دون الآخر ، ولا يمكن ان يقال تحريمان وحكمان ، لأن التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة . ويستحيل احتمال مثلين . فان قيل : فاذا ذكر المعترض علة أخرى في الاصل فلم يعارض علة المستدل ولم يقبل هذا الاعتراض اذا أمكن الجمع بين علتين ، قلنا : ان كانت علة المستدل مؤثرة لم تبطل بذلك كما ذكرناه من الامثلة ، وكاجتماع العدة والردة اذ دل الشرع على أن كل واحدة علة على حيالها ، وان كانت ثابتة بالاستنباط فسدت بهذه المعارضة . لأن ظن كونها علة انما يتم بالسبر ، وهو انه لا بد لهذا الحكم من علة ولا يصلح علة الا هذا . فاذا ظهرت علة أخرى بطلت احدى المقدمتين وهو انه لا يصلح علة الا كذا . مثاله : من اعطى انسانا شيئا فوجدناه فقيرا ظننا انه أعطاه لفقره وعللنا به ، فان وجدناه قريبا عللناه بالقرابة ، فان وجدناه فقيرا قريبا امكن ان يكون الاعطاء لهما أو لأحدهما فلا يبقى الظن انه أعطاه لواحد بعينه فان قيل فلم يلزم العكس : وهو وجود الحكم بدور العلة ، فان العلل الشرعية أمارات ودلالات : فاذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة

انتفاء البعض انتفاء الحكم • قلنا : هذا صحيح وانما يلزم العكس اذا لم يكن للحكم الا واحدة فان الحكم لا بد له من علة ، فاذا اتحدت وانتفت فلو نفى الحكم لكان ثابتا بغير سبب ، واما اذا تعددت العلة فلا ينتفي عند انتفاء بعضها ، بل عند انتفاء جميعها •

فصل

قال قوم : يجوز اجراء القياس • فنقول : انما نصب الزنا سببا لوجود الرجم لعلة كذا وهو موجود في اللواط فيجعل سببا وان كان لا يسمى زنا ، ومنع منه آخرون قالوا : الحكم يتبع السبب دون حكمته ، فان الحكمة ثمرة وليست علة ، فلا يجوز أن يوجب القصاص بمجرد الحاجة الى الرجم بدون القتل ، وأن علمنا أنها حكمة وجوب القصاص في القتل ، ولأن القياس في الاسباب يعتبر فيه التساوي في الحكمة وهذا امر استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه • ولنا أن نصب الاسباب حكم شرعي فيمكن أن تعقل علته وتتعدى الى سبب آخر ، فان أعترفوا بهذا ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم ، كمن يقول: يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص ، وفي البيع دون النكاح ، وان ادعوا الاحالة فمن اين عرفوا ذلك بضرورة او نظر ؛ كيف ونحن نبين امكانه بالامثلة • فان قالوا : هو ممكن في العقل لكنه غير واقع لأنه لا يلقي للاسباب علة مستقيمة تتعدى . قلنا : قد ارتفع النزاع الأصولي اذ لا ذاهب الى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة ولا تتعدى ، وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكنت التعدية فارتفع الخلاف • ثم اننا نذكر امكان القياس في الاسباب من وجهين ، أحدهما : تنقيح المناط فنقول : قياس اللائط على الزاني كقياس الأكل على الجماع في ايجاب الكفارة ، فانا تعرفنا ان وصف كونه زنا لا يؤثر ، بل المؤثر كونه ايلاج فرج في فرج محرم قطعا مشتهى طبعا • فان قالوا : ليس هذا بقياس ، فان القياس أن يقاس علق الحكم بالزنا لعلة كذا وهي موجودة في اللواط فيلحق به ، كما يقال ثبت التحريم في الخمر لعلة الشدةوهي موجودة في النبيذ : فيضم النبيذ الى الخمر في التحريم ، ولم نغير من الخمر شيئا ، ونحن لم نبين أن الحكم ثبت للجماع ولم نعلق به • وانما علقنا الحكم بافساد الصوم،

فنتعرف الحكم الوارد شرعا أين ورد وكيف ورد ، وكذا أنتم لم تعلقوا الحكم بالزنا ، وبهذا يظهر الفرق للمنصف بعد تعليل الحكم وتعليل السببية ، فأن تعليل الحكم تعدية له عن محله مع تقريره في محله ، وفي السببية ــ اذا قلنا علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا فألحقنا به غير الزنا ــ تناقض آخر الكلام وأوله ، لأن الزنا ان كان مناطا من حيث انه زنا فألحقنا به ما ليس بزنا ، أخرجنا الزنا عن كونه علة ومناطا ، فانا تتبين بالآخرة أن الزنا لم يكن هو السبب ، بل معنى أعم منه ، وهو ايلاج فرج في فرج محرم ، فكيف يعلل كونه مناطا بما يخرج به عن كونه مناطا والتعليل تقرير لا يعتبر ، وانما يكون تعليلا أن لو بقي الزنا سببا وانضم اليه سبب آخر ، كما بقي الخمر محلا للتحريم وانضم اليه محل آخر ، وذلك غير جار في الاسباب . قلنا : هذا الطريق جاز لنا في اللائط والنباش وهو نوع الحاق لغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي مناط الحكم ، فيرجع النزاع الى الحكم ولا فائدة فيه أن يقول : هذا بعينه جار في الأحكام ، فان الخمر لما حرم لعلة الشدة تبينا ان وصف كونه خمرا لا أثر له ، والمؤثر انما هو كونه مشتدا مزيلا للعقل ، كما تبينا ان المؤثر في الحد ايلاج فرج في فرج محرم ، وكما جعلتم الموجب للكفارة في الجماع كونه مفسدا للصوم ، فالقياس في كل موضع توسعة محل الحكم بحذف الأوصاف غير المؤثرة ، وقولهم: انا تتبين بهذا ان الزنا لم يكن سببا . قلنا : بل هو سبب لاشتماله على المعنى المؤثر . المنهج الثاني : أن نعلل الحكم بالحكمة ونعدي الحكم بتعديها كما في قوله عليه السلام «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان » انما جعل الغضب سببا لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر ، وهو موجود في الجوع والعطش المفرطين ، فنقيسه عليه ، وكقولنا الصبي يولي عليه لحكمة وهي عجزه عن النظر لنفسه فينصب الجنون سببا قياسا على الصغر لهذه الحكمة ، وبذلك اتفق عمر وعلي على قتل الجماعة بالواحد قياسا على الواحد بالواحد للاشتراك في الحاجة الى الردع والزجر ، وقولهم : الزجر ثمرة انما تحصل بعد الحكم ، فكيف تكون علة ؟ قلنا : الحاجة الى الزجر هي العلة لكون القتل سببا دون نفس الزجر ، كما يقال خرج الامير للقاء زيد بعد خروجه . لكن الحاجة الى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه ، وانما المتأخر نفس اللقاء كذلك ههنا الحاجة الى العصمة هي الباعثة وهي متقدمة .

فصـــل

ويجري القياس في الكفارات والحدود وهو قول الشافعية ، وأنكره الحنفية، لأن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المآثم والزجر والردع عن المعاصي والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة امر استأثر الله بعلمه ، وكذلك الحكم بمقدار معلوم في الصلاة والزكاة والمياه لا يعلمه الا الله سبحانه ، فلم يجز الاقدام عليه بالقياس ، ولأن الحد يدرأ بالشبهة ، والقياس لا يخلو من الشبهة ، ولنا ما تقدم في المسألة التي قبلها من انه يجري فيه قياس التنقيح ، ولأنه حكم من أحكام الشرع عقلت علته فجرى فيه القياس كبقية الأحكام ، وما ذكروه يبطل بسائر الأحكام فانها شرعت لمصالح العباد والقياس يجري فيها ، ولو ساغ ما ذكروه لساغ لنفات القياس في الجملة ، ولأننا انما نقيس اذا علمنا الأصل ، ويثبت ذلك عندنا بالقياس فيصير كالتوقيف ، فأما ما لا نعلمه كأعداد الركعات ونحوه فلا يجري القياس فيه . وقولهم : ان في القياس شبهة . قلنا : يبطل بخبر الواحد والشهادة ، والظاهر أنه يثبت به الحد مع وجود الاحتمال فيه .

مسألة : والنفي على ضربين : طارىء كبراءة الذمة من الدين فهو حكم شرعي يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة كالاثبات ، ونفي أصلي وهو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع كانتفاء صلاة سادسة ، فهو منفي باستصحاب موجب العقل «فلا يجري فيه قياس العلة لأنه لا موجب له قبل ورود السمع ، فليس بحكم شرعي حتى تطلب له علة شرعية ، بل هو نفي حكم الشرع ولا علة له انما العلة لما يتجدد، لكن يجري فيه قياس الدلالة ، وهو أن يستدل بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله ، ويكون ذلك ضم دليل الى دليل هو استصحاب الحال . والله أعلم .

فصـــل

قال بعض أهل العلم : يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالا : الاستفسار ، وفساد الوضع ، والمنع . والتقسيم . والمطالبة . والنقض . والقول بالموجب . والقلب . وعدم التأثير . والفرق . والمعارضة . والتركيب ، واما الاستفسار فيتوجه على المجمل ، وعلى المعترض اثبات الاجمال ، ويكفيه في اثباته بيان

احتمالين في اللفظ . ولا يلزمه بيان المساواة بينهما لأنه ليس في وسعه ذلك .
وجوابه بمنع تعدد الاحتمال او بترجيح احدهما ، السؤال الثاني فساد الاعتبار
وهو أن يقول هذا قياس يخالف نصا فيكون باطلا فان الصحابة رضي الله عنهم
كانوا لا يصيرون الى قياس مع ظفرهم بالخبر ، فانهم كانوا يجتمعون لطلب
الاخبار ، ثم بعد حصول اليأس كانوا يعدلون الى القياس ، وقد أخر معاذ رضي
الله عنه العمل به عن السنة فصوبه النبي ﷺ والجواب من وجهين : احدهما
أن يبين المعارضة . والثاني بيان أن القياس الذي استند اليه من قبيل ما يجب
تقديمه على المعارض المذكور . السؤال الثالث فساد الوضع وهو أن يبين ان الحكم
المعلق على العلة تقتضي العلة نقيضه ، مثاله ما لو قال في النكاح بلفظ الهبة ينعقد
به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح كالاجارة ، فيقال له : هذا تعليق على العلة ضد
ما تقتضيه ، فان انعقاد غير النكاح به لا عدم الانعقاد . وجوابه
من وجهين : أحدهما أن يدفع قول الخصم انه يقتضي نقيض ذلك . الثاني ان
يسلم ذلك ويبين انه يقتضي ماذكره من وجه آخر والحكم على وفقه فيجب تقديمه،
لأن الأخذ بما ظهر اعتباره اولى من الاخذ بغيره ؛ فان ذكر الخصم لما ذكره اصلا
يشهد له بالاعتبار فهو انتقال الى سؤال المعارضة . السؤال الرابع المنع ، ومواقعه
أربعة : منع حكم الاصل . ومنع وجود ما يدعيه علة ، ومنع كونه علة ، ومنع
وجوده في الفرع . وقد اختلف في انقطاع المستدل عنه توجه منع الحكم في
الأصل ، والصحيح انه لا ينقطع على التفصيل الذي ذكرناه . الثاني منع وجود
ما يدعيه علة في الاصل ، فعند ذلك يحتاج المستدل الى اثباته ان كان عقليا
بالاسترواح الى ادلة العقل ، وان كان محسوسا بالاستناد الى شهادة الحس ،
وان كان شرعيا فبدليل شرعي ، وقد يقدر على ذلك باثبات اثر أو أمر يلازمه .
الثالث منع كونه علة فيحتاج الى اثباتها بأحد الطرق التي ذكرناها . الرابع منع
وجود ما ادعاه علة في الفرع ، ولا بد من بيان ذلك بطريقة السؤال الخامس :
التقسيم ، وحقه أن يقدم على المطالبة اذ فيه منع ، والمطالبة تسليم محض . والمنع
بعد التسليم غير مقبول اذ هو رجوع عن ما اعترف به ، والتسليم بعد المنع يقبل
لأنه اعتراف بما أنكر فيقبل لأنه علته ، والانكار بعد الاعتراف له فلا يقبل ،
ويشترط لصحته شرطان : احدهما أن يكون ما ذكره المستدل منقسما الى ما يمنع

ويسلم ، فلو آورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل فلا يصح ، لأنه يسهد لنفسه شيئا ثم يوجه الاعتراض فحينئذ يكون مناظرا مع نفسه لا مع خصمه . الثاني أن يكون حاصرا لجميع الاقسام . فانه اذا لـــم يكن حاصرا فللمستدل ان يبين أن مورده غير ما عينه المستدل بالذكر . فعند ذلك يندفع . وطريق المعترض في صيانة تقسيمه عن هذا الدفع ان يقول عند التقسيم ان عنيت به هذا المحتمل فمسلم والمطالبة متوجهة ، وان عنيت به ما عداه فسنوع . وذكر قوم ان من شرط صحته ان يكون الاحتمال في الاقسام على السواء لكن يكفيــه بيان الاحتمالات ولا يلزمه بيان المساواة لكونه غير مقدور عليه وأنه اذا بين المستدل ظهور اللفظ في مجمل اما بحكم الوضع واما بحكم العرف واما بقرينة وجــدت فسد التقسيم . قال ولو لم يكن اللفظ مشهورا في أحدهما فللمستدل ان يبين ظهوره بأن يقول للمعترض سلست أن اللفظ غير ظاهر في غير هذا المحتمل ولا بد للمعترض من تسليم ذلك ضرورة صحة تقسيمه فان شرطه تساوي الاحتمالات وأنا أسلم ذلك ايضا فيلزم ان يكون ظاهرا في الاحتمال الذي عنيته ضرورة نفي الاشتراك فانه على خلاف الأصل ، ويمكن ان يسنع ان تساوي الاحتمالات شرط اذ لا حجر على المستدل أن يفسر كلامه بما يحتمله وان كان الظاهر خلافه ، فكذلك لا حجر على المقسم في تقسيمه الى ما يمكن المستدل ان يفسر كلامه به . وجواب التقسيم من حيث الجدل يدفع انقسام الكلام او بيان ظهور احد الاحتمالــين أو ببيان ان الكلام غير منحصر في الاقسام المذكورة . وان اختار الجواب الفقهــي فأمكنه الدلالة على المنع واختبار القسم المسلم ، فالأحسن اختيار القسم المسلم لأنه يستغني عن الدلالة على المنع ، وان اختار القسم الآخر جاز ، فان فيه تكثيرا للفقه ، وان لم يقدر الا على سلوك احد الطريقين فليختره . القسم السادس في السؤال المطالبة ، وهي طلب المستدل بذكر ما يدل على ان ما جعله جامعا هو العلة، وهو المنع الثالث في المعنى ، وفيه تسليم وجود العلة في الفرع وفي الأصل وتسليم الحكم . وجواب ذلك كونه علة بأحد الطرق التي ذكرناها ، القسم السابع فــي السؤال النقض : ومعناه ابداء العلة بدون الحكم ، أي أن لا تكون العلة مطابقة للحكم ، وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسدا للعلة فيما مضى، ورجحنا قــول من

قال بصحة النقض ، واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض ، والاليق وجوب الاحتراز ، فانه أقرب الى الضبط واجمع لنشر الكلام وهو هين ، ثم للمستدل في دفع النقض طرق اربعة : منها منع وجود العلة او الحكم في صورة النقض ، وليس للمعترض ان يدل عليه ، اذ فيه نقل الكلام الى مسألة اخرى ، وتصدي المعترض لمنصب الاستدلال ، وكل واحد منها على خلاف ما يقتضيه جمع الكلام . فان قال المستدل لا أعرف الرواية فيها كفى ذلك في دفع النقض ؟ لأن كون هذه المسألة من مذهبه مشكوك فيه ، فلا يترك ما قام الدليل على صحته لأمر مشكوك فيه . الثالث : أن يبين في الموضع الذي تخلف الحكم فيه ما يصح مستندا لذلك من فوات شرط او وجود مانع ليظن استناد تخلف الحكم اليه . فيبقى الظن المستفاد من الدليل بحاله : ويكفيه ان يبين في صورة النقض معنى يناسب انتفاء الحكم او فوات أمر يناسب الاشتراط ، فان الغالب اعتبار المصالح والمفاسد ، ولا يعتبر قول من قال لا بد ان يبين وجود المانع او فوات الشرط في صورة النقض ، ولا يثبت ذلك ما لم يوجد المقتضى . ولا يثبت كونه مقضيا ما لم يثبت المانع فيفضي الى الدور ، لأنا نقول كونه مناسبا معتبرا يدل على كونه مقتضيا وانما ترك لمعارضة تخلف الحكم ، فاذا ظهر ما يصلح مستندا له وجب احالة الحكم عليه وبقي الظن الأول بحاله ، ولو ابدى النقض على اصل المستدل فيلزمه الاعتذار عنه ، ويكفيه في ذلك امر يوافق اصله ، وان ابداه على اصل نفسه وقال هذا الوصف لم يطرد على أصلي فكيف يلزمني اتباعه لم يصح ، فان المستدل اذا أثبت أن ما ذكره مقتضى الحكم نظرا الى الدليل لزم خصمه الانقياد اليه والعمل بمقتضاه في جميع الصور وكان حجة عليه في صورة النقض كما هو حجة في المسألة التي هنا فيها ، فان ما ذكره في الدليل على كونه علة مغلب للظن انما يترك لمعارض ولا تقبل معارضة الخصم بأصل نفسه . الرابع في دفع النقض أن يبين كونه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الاصلين على ما مر . ولو قال المعترض ما ذكرته من الدليل على كونه علة موجود في صورة النقض فهذا نقض لدليل العلة لا لنفس العلة فيكون انتقالا من سؤال الى سؤال ، ويكفي المستدل في ذلك أدنى دليل يليق بأصله، وأما الكسر وهو ابداء الحكمة بدون الحكم فغير لازم لأن الحكم مما لا ينضبط بالرأي والاجتهاد فيتعين النظر الى مرد الشارع في

ضبط مقدارها ، واذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة لا أثر له في الحكم لو عدم في الاصل لم يعدم الحكم بعدمه لم يندفع النقض به ، نحو قولهم في الاستجمار حكم يتعلق بالاحجار يستوى فيه الثيب والابكار ، فاشترط فيه العدد كرمي الجمار . وقال قوم يندفع به النقض لأن العلة يشترط لها الطرد ، فاذا لم يكن الوصف المؤثر مطردا ضمنا اليه وصفا غير مؤثر لتكون العلة مؤثرة مطردة. ولنا أن الوصف الطردي بمفرده لا يصلح للتعليل به في موضع فلا يجوز التعليل به مع غيره ، كما لو كان خاليا عن الطرد والتأثير وهذا صحيح ، فان ما ليس له أثر اذا كان مفردا لا يؤثر بغيره كالفاسق في الشهادة ، وان احترز عن النقض بشرط ذكره في الحكم ، مثل ان يقول : حران مكلفان محقونا الدم فوجب ان يثبت ، بينما القصاص في العمد كالمسلمين ، فقيل هذا اعتراف بالنقض لأن علته الأوصاف المذكورة اولا ، فيجب ان يثبت حكمها حيث وجدت ، فاذا قال في العمد اعترف بتخلف حكمها في الخطأ فتكون العلة قاصرة ، ويجب ان يذكر العمد ان كان وصفا من العلة مع الاوصاف المتقدمة وقال آخرون هو صحيح لأن الوصف المذكور آخرا وهو العمد متقدم في المعنى وهذا جائز كتقديم المفعول على الفاعل وان كان متأخرا في اللفظ ، فان للعمد اثرا في القصاص فيجب ان يكون من جملة العلة واختاره ابو الخطاب ، الوجه الثامن في الاعتراض القلب ، ومعناه أن يذكر لدليل المستدل حكما ينافي حكم المستدل مع تبقية الأصل والوصف بحالهما . وهو قسمان : احدهما أن يبين انه يدل على مذهبه ، مثاله . أن يعلل حنفي في الاعتكاف بغير صوم بأنه لبث محض فلا يكون قربه بمفرده كالوقوف بعرفة ، فيقول المعترف لبث محض فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة. القسم الثاني : أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه كما لو قال حنفي في مسح الرأس ممسوح في الطهارة فلا يجب استيعابه كالخف . فيقول خصمه ممسوح في الطهارة فلا يتقدر بالربع كالخف ، او يقول في بيع الغائب عقد معارضة فينعقد مع جهل العوض كالنكاح . فيقول خصمه فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح ، فيلزم من الوفاء بموجب ذلك امتناع التصحيح فانه لازم لذلك في مذهب الخصم . ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة . والقلب نوع من المعارضة لكنه يزيد على مطلق المعارضة بكونه يعارضه بغير المذكور ،

فيستغني عن مؤن كثيرة يحتاج اليها في المعارضة من الاصل وبيان الجامع ويجيب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة الا انه يسقط منه منع وجود الوصف

الوجه التاسع في السؤال المعارضة • وهو قسمان : معارضة في الاصل ومعارضة في الفرع . وأحسنهما المعارضة في الاصل لأنه لا يحتاج الى ذكر غير صلاحية ما يذكره ولا يحتاج الى أصل وفي المعارضة في الفرع يحتاج الى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل وأصل يشهد له ، ثم ينقلب مستدلا والمستدل معترضا عليه • ومعنى المعارضة في الأصل ان يبين في الاصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم ، فقد قال قوم انه لا يحتاج المستدل الى حذفه ، لأنه لو انفرد ما ذكره صح التعليل به وانما صح لصلاحيته لا لعدم غيره ، اذ العدم ليس من جملة العلة وصلاحيته لا تختلف ، ولأن معنى العلة أنه اذا وجدت ثبت الحكم عقبة ، فعند ذلك لا تتحقق المعارضة بين الوصفين اذا إمكن الجمع بأن قال اذا وجد كل واحد منهما ثبت الحكم ، فان بين المعترض ان الوصف الذي ذكره يناسب اثبات الحكم عند وجود ما ذكره المستدل فيكون من قبيل المانع في الفرع • والصحيح ان المستدل يلزمه حذف ما ذكره المعترض اذ المناسب العرى عن شهادة الاصل غير معمول به • فاذا استند الى اصل ثبت الحكم على وفقه ، فالناظر المجتهد ليس له العمل به ما لم يبحث بحيث يستفيد ظنا غالبا انه ليس ثم مناسب آخر • وأما المناظر فيكفيه مجرد تقرير المناسبة واثبات الحكم على وفقه دفعا لشغب الخصم الى ان يبين المعترض في الأصل مناسبا آخر ، فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة : احدها ان يثبت الحكم رعاية لما ذكره المستدل واحتمال ثبوته رعايته لهما جميعا ، ولعل هذا الاحتمال أظهر ، فانه لو قدر ثبوت الحكم لأحدهما بعينه كان أعراضا عن اعتبار الآخر وهو خلاف دأب الشارع فانه لا يزال يسعى في اعتبار المصالح ، ويمتنع التعليل بكل واحد من المناسبين استقلالا ، فان معنى تعليل الحكم بالمناسب ثبوته لمصلحته لا غير اي هي كافية ، فعند ذلك يمتنع مثل هذا القول بالنسبة الى الآخر لما بينهما من التضاد • فانا اذا قلنا لهذا لا غير فقد نفينا ما عداه ، فاذا قلنا ثبت لهذا الثاني لا غير كان هذا القول نقيض الاول • ولا يمكن تعليل الحكم بواحد بعينه بدون ضميمة قولنا لا غير ، فان هذا موجود بالنسبة الى كل واحد من اجزاء العلة ، والعلة المجموع لا كل جزء بمفرده ، وان

فسرت العلة بأنها أمارة فمتى عرف ثبوت الحكم بشيء استحال معرفة ثبوته بغيره اذ المعلوم لا يعلم ثانيا ، وبيان ان الاحتمال الثالث أظهر انّا لو رأينا انسانا اعطى فقيرا ذا قرابة له غلب على الظن انه اعطاه لهما جميعا • ثم لا حاجة للمعترض الى ترجيح احتمال بل يكفيه تعارض الاحتمالات فيحتاج المستدل الى دليل ترجيح ما يذكره فانه لا أقل من الدليل المظنون في اثبات العرض • ثم غرض المعترض يحصل بأحد الاحتمالين : احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره ، واحتمال ثبوته بالمناسبين جميعا ، وغرض المستدل لا يحصل الا من احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره ، ووجود أحد الاحتمالين لا بعينه اقرب من احتمال واحد متعين في نفسه اذا تساوت الاحتمالات • وللمستدل في الجواب طرق اربعة : احدها ان يبين مثل ذلك الحكم ثابتا بدون ما ذكره المعترض فيدل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم ، فان بين المعترض في الأصل الآخر مناسبا آخر لزم المستدل أيضا حذفه • ولا يكفيه ان يقول كل واحد من المناسبين ملغى بالاصل الاخر لجواز آن يكون الحكم في كل آصل معلل بعلة مختصة به ، فان العكس غير لازم في العلل الشرعية • الطريق الثاني : ان يبين الغاء ما ذكره المعترض في جنس الحكم المختلف فيه كظهور الغاء صفة الذكورية في جنس احكام العتق ، ولذلك الحقنا الأمة بالعبد في السراية، الطريق الثالث : أن يبين ان العلة ثابتة بنص او تنبيه من الشارع على ما ذكرناه فيما تقدم • الطريق الرابع : يختص ما يدعي المعترض فيه ان ما ذكره علة مستقلة بدون ضمه الى ما ذكره المستدل ، وهو ان يبين رجحان ما ذكره على ما ابرزه المعترض ، فاذا ظهر ذلك اما بدليل واما بتسليم المعترض لزم ان يكون هو العلة اذا توافقنا على كون الحكم معللا بأحدهما كالكيل مع الطعم لامتناع اعتبار المرجوح والغاء الراجح فان تحصيل المصلحة على وجه يفوت مصلحة اعظم منها ليس من شأن العقلاء فلا يمكن نسبته الى الشارع • اذا ثبت هذا فاذا كان على ما ذكره المستدل مناسبا فلا يكفي المعترض ان يذكر وصفا شبيها لأن المناسب اقوى على ما لا يخفى ، للقسم الثاني في المعارضة ، المعارضة في الفروع ، وهو أن يذكر في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم ، وهو ضربان : احدهما أن يعارضه بدليل آكد منه من نص او اجماع وقد ذكرناه في فساد الاعتبار ، الثاني : أن يعارضه

بابداء وصف في الفرع وقد يذكر في معرض كونه مانعا للحكم في الفرع ، وقد يذكر في معرض كونه مانعا للسببية ، فان ذكر مانعا للحكم احتاج في اثبات كونه مانعا الى مثل طريق المستدل في اثبات حكمه من العلة والاصل ، ويفتقر ان تكون علة المعترض في القوة كعلة المستدل ان كان طريق المستدل النص او التنبيه فلا يكفي المعترض المعارضة بوصف مخيل . وان كان طريقه المناسبة فلا يكفي المعترض المعارضة بوصف شبهي ، وان ادعى كونه مانعا للسببية فقد قيل لا يحتاج الى اصل فان الحكم ثبت للحكمة وقد علمنا انتفاءها ، وان بقي احتمال الحكمة ولو على بعد لم يضر المستدل لما عرف من دأب الشارع الاكتفاء بعد المظنة باحتمال الحكمة، وان بعد فيحتاج الى اصل يشهد له بالاعتبار ليبين به ان الشارع لا يكتفي بما وجد من احتمال الحكمة معه . وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضا دليل المعترض بما امكنه من الاسئلة التي ذكرناها . وقد قال قوم لا تقبل المعارضة لأن حق المعترض هدم ما بناه المستدل ، وذكر المعارضة بناء فلا يليق بحالة ، والصحيح انها تقبل اذ فيه هدم ما بناه ، فان دليل المستدل اذا صار معارضا لم تبق دلالته اذ المعارض له حكم العدم في اثبات الحكم . الوجه العاشر في السؤال عدم التأثير ، ومعناه ان يذكر في الدليل ما يستغني عنه في اثبات الحكم في الأصل، اما لأن الحكم يثبت بدونه ، واما لكونه وصفا طرديا . مثال الأول ما لو قال في بيع الغائب مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فذكر عدم الرؤية ضائع فان الحكم يثبت بدونه فانه لا يصح بيع الطير في الهواء ولو كان مرئيا فيعلم ان العلة فيه غير ما يذكره المستدل . ومثال الثاني قولهم في الصبح : صلاة لا يجوز قصرها فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب فان هذا وصف طردي على ما لا يخفى ، وان ذكر الوصف لدفع النقض لكونه يشير الى خلو الفرع عن المانع او الى اشتماله على شرط للحكم فلا يكون من هذا القسم ، وهكذا لو كان الوصف المذكور يشير الى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف فيكون مقيد الغرض في بعض الصور فيكون مقبولا اذا لم تكن الفتيا عامة ، وان عم الفتيا فله ان يخص الدليل ببعض الصور لأنه لا يفي بالدليل على ما أفتى به والله اعلم ، الوجه الحادي عشر في السؤال التركيب ، وهو القياس المركب من اختلاف مذهب الخصم كما لو قيل في المرأة البالغة انها انثى فلا تزوج نفسها كابنة خمس عشرة ،

فالخصم يعتقد انها لا تزوج نفسها لصغرها ، فقد قيل هذا قياس فاسد لأنه فرار عن فقه المسألة برد الكلام الى مقدار سن البلوغ وهي مسألة اخرى ، وليس ذلك بأولى من عكسه ، وقيل يصح التمسك به لأن حاصل السؤال راجع الى المنازعة في الاصل وابطال ما يدعي المعترض تعليل الحكم به ليسلم ما يدعيه من الجامع في الاصل ، ولا يلزم من ذلك فساد القياس كما في سائر المواضع .

الوجه الثاني عشر في السؤال القول بالموجب . وحقيقته تسليم ما جعله المستدل موجبا لدليله مع بقاء الخلاف ، واذا توجه انقطع المستدل ، وهو آخر الاسئلة اذ بعد تسليم الحكم والعلة لا تجوز له المنازعة في واحد منهما بل اما ان يصح فينقطع المستدل واما ان يفسد فينقطع المعترض ، ومورد ذلك موضعان : أحدهما أن ينصب الدليل فيما يعتقده مأخذا للخصم ، كما لو قال في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه . فيقول المعترض انا قائل بموجب الدليل والتفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القتل ولا يلزم القصاص فانه لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم وهذا النوع يتفق كثيرا . وطريق المستدل في دفعه ان يبين لزوم محل النزاع منه ان قدر عليه . او يبين ان الخلاف مقصود فيما يعرض له في الدليل كما في مسألة المديون لو ذكر في الدليل حكما ان الدين لا يمنع وجوب الزكاة او في مسألة وطء الثيب ان الوطء لا يمنع الرد ونحو ذلك مما اشتهرت المسألة به فان اشتهار المسألة به يدل على وقوع الخلاف فيه ، او يقول عن هذا الحكم سئلت وبه أفتيت وعن دليله سئلت فالقول بموجبه تسليم لما وقع التنازع بيننا فيه . واختلف في تكليف المعترض ابداء مستند القول بالموجب فقيل يلزمه ذلك كيلا يأتي به نكرا وعنادا ومنهم من قال لا يلزمه ذلك فانه اذا سلم ما ذكره المستدل وعرف انه لا يلزم منه الحكم فقد وفى بما هو حقيقة القول بالموجب وبقي الخلاف بحاله فيتبين ان ما ذكروه ليس بدليل . والمورد الثاني ان يتعرض لحكم يمكن المعترض تسليمه مع بقاء الخلاف ، مثاله لو قال في وجوب زكاة الخيل : حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب الزكاة فيه كالابل ، فيقول المعترض انا قائل بموجبه وعندي انه تجب فيه زكاة التجارة والنزاع في زكاة العين . وطريقة المستدل في الدفع أن يقول النزاع في زكاة العين ، وقد عرفنا الزكاة بالالف واللام في سياق الكلام فينصرف الى موضع

الخلاف ومحل الفتيا • وإنما اورد القول بالموجب على وجه يغير الكلام عن ظاهره فلا يتوجه فيكون منقطعا • مثاله ما لو قال المستدل في ازالة النجاسة مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجس كالمرق فيقول المعترض أقول به فان الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة ولا الحدث فلا يصح ذلك فانه يعلم من حال المستدل انه يعني بقوله مائع الخل الطاهر اذ هو محل النزاع واللفظ يتناوله والله سبحانه اعلم • وقد يعترض على القياس بغير ما ذكرناه كقول نفاة القياس هذا استعمال القياس في الدين ولا نسلم انه حجة وقول الحنفية هذا استعمال للقياس في الحدود والكفارات او في المظان ونحو ذلك مما بينا مسائله فيما مضى وذكرنا حجة خصومنا والجواب عنها فلا حاجة الى إعادته • وقد اختلف في وجوب ترتيب الاسئلة ولا خلاف في انه احسن واولى • والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل في حكم المجتهد

أعلم ان الاجتهاد في اللغة بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل ، ولا يستعمل الا فيما فيه جهد ، ويقال اجتهد في حمل الرحى ولا يقال اجتهد في حمل خردلة • وهو في عرف الفقهاء مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع • والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب الى ان يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب • وشرط المجتهد احاطته بمدارك الاحكام المثمرة لها وهي الاصول التي فصلناها : الكتاب والسنة والاجماع واستصحاب الحال والقياس التابع لها وما يعتبر في الحكم في الجملة وتقديم ما يجب تقديمه منها • فأما العدالة فليست شرطا لكونه مجتهدا بل متى كان عالما بما ذكرناه فله ان يأخذ باجتهاد نفسه ، لكنها شرط لجواز الاعتماد على قوله فمن ليس عدلا لا نقبل فتياه • والواجب عليه في معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منه بالاحكام وهي قدر خمس مائة آية ، ولا يشترط حفظها بل علمه بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج اليها وقت حاجته ، فالمشترط في معرفة السنة معرفة احاديث الاحكام وهي ان كانت كثيرة فهي محصورة ، ولا بد من معرفته للناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة ويكفيه ان يعرف ان المستدل به في هذه الحادثة غير منسوخ ، ويحتاج ان يعرض الحديث الذي يعتمد عليه فيها أنه صحيح غير ضعيف : أما بمعرفة رواته وعدالتهم ، واما بأخذه من الكتب

الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها ، واما الاجماع فيحتاج الى معرفة مواقعه ، ويكفيه أن يعرف أن المسئلة التي يفتى فيها هل هي من المجمع عليه أم من المختلف فيه أم هي حادثة ، ويعلم استصحاب الحال على ما ذكرناه في بابه • ويحتاج الى معرفة نصب الأدلة وشروطها ومعرفة شيء من النحو واللغة يتيسر به فهم خطاب العرب ، وهو ما يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه • ولا يلزمه من ذلك الا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة ويستولى به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه • فاما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها لانها مما ولده المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف تكون شرطا لما تقدم وجوده عليها • فليس من شرط الاجتهاد في مسئلة بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل • بل متى علم أدلة المسئلة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها وان جهل حكم غيرها ، فمن ينظر في مسئلة المشركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفا بالفرائض أصولها ومعانيها وان جهل الأخبار الواردة وتحريم المسكرات والنكاح بلا ولي اذ لا استمداد لنظر هذه المسئلة منها فلا تضر الغفلة عنها ، ولا يضره أيضا قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله (امسحوا برؤوسكم) وقس عليه كل مسئلة • ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم والأئمة من بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل ، وسئل مالك عن أربعين مسئلة فقال في ستة وثلاثين (لا أدري) ولم يكن توقفه في تلك المسائل مخرجا عن درجة الاجتهاد • والله أعلم •

(مسألة) ويجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب ، فأما الحاضر فيجوز له ذلك باذن النبي ﷺ • وأكثر الشافعية يجوزون ذلك بغير اشتراط وأنكر قوم التعبد بالقياس في زمن النبي ﷺ لانه يسكن الحكم بالوحي الصريح فكيف يردهم الى الظن • وقال آخرون يجوز للغائب ولا يجوز للحاضر ، ولنا قصة معاذ حين قال : أجتهد رأيي فصوبه • وقال لعمرو بن العاص احكم في بعض القضايا فقال : اجتهد وأنت حاضر ؟ فقال : نعم ان أصبت فلك أجران وان أخطأت فلك أجر : وقال لعقبة بن عامر ولرجلين من الصحابة اجتهدا فان أصبتما فلكما عشر حسنات وان أخطأتما فلكما حسنة • وفوض الحكم في بني قريظة الى

سعد بن معاذ فحكم وصوبه النبي ﷺ ولأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته ولا يفضى الى محال ولا مفسدة ولا يبعد ان يعلم الله تعالى لطفا فيه يقتضي أن يناط به صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد لعلمه أنه لو نص لهم على قاطع لعصوا كما ردهم في قاعدة الربا الى الاستنباط من الأعيان الستة مع التنصيص على كل مكيل وموزون أو مطعوم، وكان الصحابة يروي بعضهم عن بعض مع امكان مراجعة النبي ﷺ ، كيف ورسول الله ﷺ قد تعبد بالقضاء بالشهود والحكم بالظاهر حتى قال « انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وانما أقضى على نحو ما أسمع ، وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة ، وامكان النص لا يجعل النص موجودا . والله سبحانه وتعالى أعلم .

فصل

ويجوز أن يكون النبي ﷺ متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه وأنكر ذلك قوم لأنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح ، ولان قوله نص قاطع والظن يتطرق اليه احتمال الخطأ فهما متضادان . ولنا أنه ليس بمحل في ذاته ، ولا يفضي الى محال ولا مفسدة ، ولأن الاجتهاد طريق لامته ، وقد ذكرنا أنه يشاركهم فيما ثبت لهم من الاحكام . وقولهم هو قادر على الاستكشاف ، قلنا فاذا استكشف فقيل له حكمنا عليك أن تجتهد فهل له أن ينازع الله تعالى فيه . وقولهم اذ قوله نص . قلنا اذا قيل له ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الظن والحكم جميعا فلا يحتمل الخطأ . ومنع هذا القدرية وقالوا : ان وافق الصلاح في البعض فيمتنع أن يوافق الجميع ، وهو باطل لانه لا يبعد أن يلقى الله تعالى في اجتهاد رسوله ما فيه صلاح عباده . واما وقوع ذلك فاختلف أصحابنا فيه واختلف أصحاب الشافعي فيه أيضا وأنكره أكثر المتكلمين لقول الله تعالى (وما ينطق عن الهوى) ولأنه لو كان مأمورا به لاجاب عن كل واقعة ولما انتظر الوحي ولنقل ذلك واستفاض ولانه كان يختلف اجتهاده فيها بسبب تغير الرأي . ولنا قوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وهو عام ولانه عوتب في أسارى بدر ولو حكم بالنص لما عوتب ، ولما قال في مكة لا يختلي خلاها ، قال العباس : الا الاذخر فقال : الا الاذخر ، ولما سئل عن الحج ألعامنا هو أم للابد فقال : للابد ولو قلت لعامنا لوجب ولما نزل

ببدر الحرب قال له الحباب ان كان بوحي فسمعا وطاعة وان كان باجتهاد فليس هذا هو الرأي قال : بل باجتهاد ورحل • ولما أراد صلح الاحزاب على شطر نخل في المدينة وكتب بعض الكتاب بذلك • جاء سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا له مثل مقالة الحباب ، قال : بل هو رأي رأيته لكم ، فقالا : ليس ذلك برأي ، فرجع الى قولهما ونقض رأيه ، ولأن داود وسليمان عليهما السلام حكما بالاجتهاد بدليل قوله تعالى ففهمناها سليمان ولو حكما بالنص لم يخص سليمان بالتفهيم • ولو لم يكن الحكم بالاجتهاد جائزا لما مدحهما الله تعالى بقوله: وكلا آتينا حكما وعلما، وأما انتظار الوحي فلعله حيث لم ينقدح له اجتهاد أو حكم لا يدخله الاجتهاد ، واما الاستفاضة فلعله لم يطلع عليه الناس • واما التهمة بتغير الرأي فلا تعويل عليه ، فقد اتهم بسبب النسخ ولم يبطله وعورض بأنه لو لم يتعبد بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين .•

فصل

الحق في قول واحد من المجتهدين ومن عداه مخطىء سواء كان في فروع الدين أو أصوله ، لكنه ان كان في فروع الدين مما ليس فيه دليل قاطع من نص أو اجماع فهو معذور غير آثم وله أجر على اجتهاده ، وبه قال بعض الحنفية والشافعية • وقال بعض المتكلمين كل مجتهد مصيب وليس على الحق دليل مطلوب، واختلف فيه عن ابي حنيفة والشافعي • وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد أن دليل هذه المسألة قطعي وفرض الكلام في طرفين : أحدهما مسألة فيها نص • فينظر فان كان مقدورا عليه فقصر المجتهد في طلبه فهو مخطىء آثم لتقصيره ، وان لم يكن مقدورا عليه لبعد المسافة وتأخير المبلغ فليس بحكم في حقه بدليل ان الله تعالى لما أمر جبريل أن يخبر محمدا ﷺ بتحويل القبلة الى الكعبة فصلى قبل اخبار جبريل اياه لم يكن مخطئا ، ولما بلغ النبي ﷺ وأهل قبا يصلون الى بيت المقدس لم يبلغهم لم يكونوا مخطئين ، ولما بلغ أهل قبا فاستمر أهل مكة على الصلاة الى أن بلغهم لم يكونوا مخطئين ، واذا ثبت هذا فيما فيه نص ففيما لا نص فيه أولى ، ولا يخلو اما أن تكون الاصابة ممكنة أو محالا ولا تكليف بالمحال، ومن أمر بممكن فتركه أثم وعصى اذ يستحيل أن يكون مأمورا ولم يعص ولم

يأثم بالمخالفة لمناقضة ذلك للايجاب ، وزعم أن هذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف مع كل منصف ، ثم قال الظنيات لا دليل فيها ، فان الامارات الظنية ليست أدلة لأعيانها بل تختلف بالاضافات من دليل يفيد الظن لزيد ولا يفيده عمرا مع احاطته به ، بل ربما يفيد الظن لشخص واحد في حالة دون حالة ، بل قد يقوم في حق شخص واحد في حالة واحدة دليلان متعارضان ولا يتصور في القطعية تعارض ، ولذلك ذهب أبو بكر الصديق رضي الله عنه الى التسوية في العطاء ، وعمر الى التفضيل وكل واحد منهما كشف لصاحبه دليله وأطلعه عليه فغلب على ظن كل واحد منهما ما صار اليه وكان مغلبا على ظنه دون صاحبه لاختلاف أحوالهما ، فمن خلق خلقتهما يميل ميلهما ويصير الى ما صارا اليه في الاختلاف ، ولكن اختلاف الاخلاق والأحوال والممارسة يوجب اختلاف الظنون ، فمن مارس الكلام ناسب طبعه أنواع من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه ، ومن غلب عليه الغضب مالت نفسه الى ما فيه السياسة والانتقام ومن رق طبعه مال الى الرفق والمساهلة ، بخلاف أدلة العقول فانها لا تختلف ، وذهب أهل الظاهر وبعض المتكلمين الى أن الاثم غير محطوط في الفروع ، بل فيها حق يتعين عليه دليل قاطع ، لأن العقل قاطع بالنفي الأصلي الا ما استثناه دليل سمعي قاطع ، وانما استقام لهم هذا لانكارهم القياس وخبر الواحد وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر ، وزعم الجاحظ أن مخالف ملة الاسلام اذا نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم ، وقال عبيد الله بن الحسن العنبري : كل مجتهد مصيب في الاصول والفروع جميعا . وهذه كلها أقاويل باطلة . أما الذي ذهب اليه الجاحظ فباطل يقينا وكفر بالله تعالى ورد عليه وعلى رسوله ﷺ ، فانا نعلم قطعا أن النبي ﷺ أمر اليهود والنصارى بالاسلام واتباعه وذمهم على اصرارهم ونقاتل جميعهم ونقتل البالغ منهم ، ونعلم أن المعاند العارف مما يقل وانما الأكثر مقلدة اعتقدوا دين آبائهم تقليدا ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه ، والآيات الدالة في القرآن على هذا كثيرة كقوله تعالى (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار — وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين — ان هم الا يظنون ويحسبون انهم على شيء ويحسبون أنهم مهتدون — الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا — أولئك الذين كفروا بآيات

ربهم ولقائه) • وفي الجملة ذم المكذبين لرسول الله ﷺ مما لا ينحصر في الكتاب والسنة • وقول العنبري : كل مجتهد مصيب ان اراد أنهم لم يؤمروا الا بما هم عليه فهو كقول الجاحظ وان اراد ما اعتقده فهو على ما اعتقده فمحال ، اذ كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقا وتصديق الرسول وتكذيبه ووجود الشيء ونفيه ؟ وهذه امور ذاتية لا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها ، فهذا شر من مذهب الجاحظ بل شر من مذهب السوفسطائية فانهم نفوا حقائق الاشياء وهذا اثبتها وجعلها تابعة للمعتقدات • وقد قيل انما اراد اختلاف المسلمين وهو باطل كيف ما كان ، اذ كيف يكون القرآن قديما مخلوقا والرؤية محالا ممكنا وهذا محال • والدليل على ان الحق في جهة واحدة الكتاب والسنة والاجماع والمعنى • أما الكتاب فقول الله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين • ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما) فلما استويا في اصابة الحكم لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى ، وهو يدل على فساد مذهب من قال الاثم غير محطوط عن المخطىء فان الله تعالى مدح كلا منهما واثنى عليه لقوله (وكلا آتينا حكما وعلما) فان قيل فكيف يجوز أن ينسب الخطأ الى داود وهو نبي ومن اين لكم انه حكم باجتهاده وقد علمتم الاختلاف في جواز ذلك ، ثم لو كان مخطئا كيف يمدح المخطىء وهو يستحق الذم • ثم يحتمل انهما كانا مصيبين فنزل الوحي بموافقة احدهما • قلنا يجوز وقوع الخطأ منهم لكن لا يقرون عليه • وقد ذكرنا ذلك فيما مضى • واذا تصور وقوع الصغائر منهم فكيف يمتنع وجود خطأ لا مأثم فيه صاحبه مثاب مأجور ولولا ذلك ما عوتب نبينا عليه السلام على الحكم في أسارى بدر ولا في الاذن في التخلف عن غزوة تبوك فقال (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وقال النبي ﷺ «انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وانما أقضي على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه • فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من النار» فبين أنه يقضي للرجل بشيء من حق أخيه • قولهم من أين لكم أنه حكم بالاجتهاد ؟ قلنا الآية دليل عليه • فانه لو حكم بنص لما اختص سليمان بالفهم دونه • وقولهم ان النص نزل بموافقة سليمان • قلنا لو كان ما حكم به داود عليه السلام صوابا وهو الحق

بتغير الحكم بنزول النص لا يمنع أن يكون فهمهما وقت الحكم . ولا يوجب اختصاص سليمان بالاصابة كما لو تغير بالنسخ . وأما السنة فما تقدم من الخبر فان النبي ﷺ اخبر بأنه يقضي للانسان بحق أخيه ، ولو كان يأثم بذلك لم يفعله النبي ﷺ ، ولو كان ما قضى به هو الحكم عند الله تعالى لما قال قضيت له بشيء من حق أخيه . ولا قال انما أقطع له قطعة من النار . ولأن الحكم عند الله تعالى لا يختلف باختلاف لحن المتخاصمين او تساويهما ، وروى أن النبي ﷺ كان اذا بعث جيشا أوصاهم فقال «اذا حاصرتم حصنا او مدينة فطلبوا منكم ان تنزلوهم على حكم الله ، فانكم لا تدرون ما يحكم الله فيهم» وروى ابن عمر وعمرو بن العاص وأبو هريرة وغيرهم ان النبي ﷺ قال «اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله اجران وان أخطأ فله أجر» هذا لفظ رواية عمرو واخرجه مسلم ، وهو حديث تلقته الامة بالقبول ، وهو صريح في أنه يحكم باجتهاده فيخطىء ويؤجر دون اجر المصيب . فان قيل المراد به انه اخطأ مطلوبه دون ما كلفه كخطأ الحاكم رد المال الى مستحقيه مع اصابته حكم الله عليه وهو اتباع موجب ظنه ، وخطأ المجتهد جهة القبلة مع أن فرضه جهة يظن ان مطلوبه فيها ، وهذا يتحقق في كل مسألة فيها نص او اجتهاد يتعلق بتحقيق المناط كأروش الجنايات وقدر كفاية القريب فان فيها حقيقة معينة عند الله وان لم يكلف المجتهد طلبه . قلنا فاذا سلم هذا ارتفع النزاع . فاننا لا نقول ان المجتهد يكلف اصابة الحكم وانما لكل مسألة حكم معين يعلمه الله كلف المجتهد طلبه ، فان اجتهد فأصابه فله اجران وان أخطأه فله اجر على اجتهاده وهو مخطىء وأثم الخطأ مخطوط عنه كما في مسألة القبلة فان المصيب بجهة الكعبة عند اختلاف المجتهدين واحد ومن عداه مخطىء يقينا يمكن ان يبين له خطأه فيلزمه اعادة الصلاة عند قوم ولا يلزمه عند آخرين لا لكونه مصيبا لها بل سقط عند التوجه اليها لعجزه عنها ، وهكذا كون حق زيد عنه عمرو اذا اختلف فيه مجتهدان فالمصيب أحدهما والآخر مخطىء اذ لا يمكن كون ذمة عمرو مشغولة بريئة ، وتخصيص ذلك بما فيه نص خلاف موجب العموم وهو باطل ايضا . فان القياس معنى النص ونحن نتعرف بالبحث المعنى الذي قصده النبي ﷺ فهو كالنص . وأما الاجماع فان الصحابة رضي الله عنهم اشتهر عنهم في وقائع لا تحصى

اطلاق الخطأ على المجتهدين من ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة أقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ، وعن ابن مسعود في قصة بروع مثل ذلك وقال عمر رضي الله عنه لكاتبه : اكتب هذا ما رآه عمر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن عمر وقال في قضية قضاها والله ما يدري عمر أصاب أم أخطأ ذكره الامام احمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه . وقال عليّ لعمر في المرأة التي ارسل اليها فأجهضت ذا بطنها وقد استشار عثمان وعبد الرحمن فقالا لا شيء عليك انما انت مؤدب فقال علي : ان يكونا قد اجتهدا فقد اخطآ وان يكونا ما اجتهدا فقد غشاك . عليك الدية . فرجع عمر الى رأيه . وقال عليّ في احراق الخوارج :

لقد عثرت عثرة لا تنجبر سوف أليس بعدها أو استمر
وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

وقال ابن عباس ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الأب أبا ، قال من شاء باهلته في القول ، وقالت عائشة : ابلغني زيد بن أرقم أنه قد ابطل جهاده مع رسول الله ﷺ الا أن يتوب ، وهذا اتفاق منهم على ان المجتهد يخطىء فان قيل لعلهم نسبوا الخطأ اليه لتقصيره في النظر او لكونه من غير اهل الاجتهاد أو يكون القائل لذلك يذهب مذهب من يرى التخطئة . قلنا أما الاول فجهل قبيح وخطأ صريح ، كيف يستحل مسلم ان الخلفاء الراشدين الائمة المهديين ومن سمينا معهم من البحر ابن عباس والامين عبد الرحمن بن عوف وفقيه الصحابة وافرضهم وفارئهم زيد بن ثابت ليسوا من اهل الاجتهاد ، واذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فمن الذي يبلغ درجته ؟ ولا يكاد يتجاسر على هذا القول من له في الاسلام نصيب ، ونسبته لهم الى انهم قصروا في الاجتهاد اساءة ظن بهم مع تصريحهم بخلافه ، فان عليا رضي الله عنه قال ان يكونا قد اجتهدا فقد اخطآ وتوقف ابن مسعود في قصة بروع شهرا ، وهذا في القبح قريب من الذي قبله لكونه نسب هؤلاء الائمة الى الحكم بالجهل والهوى وارتكاب ما لا يحل ليصحح به قوله الفاسد فلا ينبغي أن يلتفت الى هذا . وقولهم ذهبوا مذهب من يرى التخطئة فكذلك هو لكن هو اجماع منهم فلا تحل مخالفته ، واما المعنى فوجوه : احدها أن مذهب من يقول بالتصويب محال في نفسه لأنه يؤدي الى الجمع بين النقيضين وهو أن

يكون يسير النبيذ حراما حلالا والنكاح بلا ولي صحيحا فاسدا ودم المسلم اذا قتل الذمي مهدرا معصوما وذمة المحيل اذا امتنع المحتال من قبول الحوالة على المليء بريئة مشغولة ، اذ ليس في المسألة حكم معين وقول كل واحد من المجتهدين حق وصواب مع تنافيهما ، قال بعض أهل العلم : هذا المذهب أوله سفسطة وآخره زندقة لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقا وبالآخرة يخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين ويختار من المذاهب اطيبها • قالوا لا يستحيل كون الشيء حلالا وحراما في حق شخصين ، والحكم ليس وصفا للعين فلا يتناقض ان يحل لزيد ما حرم على عمرو كالمنكوحة حلال لزوجها حرام على غيره وهذا ظاهر ، بل لا يمتنع في حق شخص واحد مع اختلاف الاحوال كالصلاة واجبة في حق المحدث اذا ظن انه متطهر حرام اذا علم بحدثه ، وركوب البحر مباح لمن غلب على ظنه السلامة حرام على الجبان الذي يغلب على ظنه العطب • والجواب انه يؤدي الى الجمع بين النقيضين في حق شخص واحد فان المجتهد لا يقصر الحكم على نفسه بل يحكم بأن يسير* النبيذ على كل واحد والآخر يقضي باباحته في حق الكل فكيف يكون حراما على الكل مباحا لهم ، ام كيف تكون المنكوحة بلا ولي مباحة لزوجها حراما عليه ، ثم لو لم يكن محالا في نفسه لكنه يؤدي الى المحال في بعض الصور فانه اذا تعارض عند المجتهد دليلان فيتخير بين الشيء ونقيضه ، ولو نكح مجتهد امرأة بلا ولي ثم نكحها آخر يرى بطلان الاول فكيف تكون مباحة للزوجين • المسلك الثاني : لو كان كل مجتهد مصيبا جاز لكل واحد من المجتهدين في القبلة و •• ان يقتدي كل واحد منهما بصاحبه لأن كل واحد منهما مصيب وصلاته صحيحة فلم لا يقتدي بمن صلاته صحيحة في نفسه ؟ ثم يجب ان يطوى بساط المناظرات في الفروع لكون كل واحد منهم مصيبا لا فائدة في نقله عن ما هو عليه ولا تعريفه ما عليه خصمه • المسلك الثالث : أن المجتهد يكلف الاجتهاد بلا خلاف • والاجتهاد طلب يستدعي مطلوبا لا محالة فان لم يكن للحادثة حكم فما الذي يطلب؟ فمن يعلم يقينا أن زيدا ليس بجاهل ولا عالم هل يتصور أن يطلب الظن بعلمه ؟ ومن يعتقد أن النبيذ ليس بحلال ولا حرام كيف يطلب أحدهما ؟ فان قالوا ان المجتهد لا يطلب حكم الله تعالى بل انما يطلب غلبة الظن فيكون حكمه ما غلب على

ظنه كمن يريد ركوب البحر فقيل له ان غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب وان غلب على ظنك السلامة أبيح لك الركوب وقبل الظن لا حكم لله تعالى عليك سوى اجتهادك في تتبع ظنك فالحكم يتجدد بالظن ويوجد بعده ، ولو شهد عند قاض شاهدان فحكم الله تعالى عليه يترتب على ظنه ان غلب عليه الصدق وجب قبوله وان غلب على ظنه الكذب لم يجب قبوله . قلنا قولهم انما يطلب عليه الظن فالظن ايضا لا يكون الا لشيء مظنون ، ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده فان الظن لا يتصور الا لموجود والموجود يتبع الظن فيؤدي الى الدور . وراكب البحر لا يطلب الحكم انما يطلب تعرف الهلاك او السلامة وهذا امر يمكن تعرفه ، والحاكم انما يطلب الصدق او الكذب وهذا غير الحكم الذي يلزمه . بخلاف ما نحن فيه فان المطلوب هو الحكم الذي يعلم انه لا وجود له فكيف يتصور طلبه له ؟ ثم اذا علمنا انه لا حكم لله تعالى في الحادثة فلم يجب الاجتهاد ، فاننا علمنا بالعقل قبل ورود الشرع انتفاء الواجبات وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات فيجب ان يطاق في الاشياء من غير اجتهاد ، والعامي لا اجتهاد له لا يؤاخذ على فعل من الافعال ، فان الحكم انما يحدث بالاجتهاد وهو لا اجتهاد له فلا حكم عليه اذا ولا خطاب في حقه وهذا فاحش وقولهم أن النص اذا لم يقدر عليه المجتهد لا يكون حكما في حقه ممنوع بل الحكم بنزول النص الى الخلق بلغهم أم لم يبلغهم ، فلو وقف الحكم على سماع الخطاب وبلوغ النص لم يكن على العامي حكم في أكثر المسائل لكونه لم يبلغه النص ولكان المجتهد اذا امتنع من الاجتهاد لا حكم عليه لتلك الحادثة ولا يجب عليه قضاء ما ترك من العبادات والواجبات ولا يكون مخطئا الا بترك الاجتهاد لا غير ، اما النص اذا نزل به جبريل فقد قال أبو الخطاب يكون نسخا وان لم يعلم به المنسوخ عنه وانما اعتد اهل قبا بما مضى من صلاتهم لأن القبلة يعذر فيها بالعذر . جواب ثان ان هذا فرض في مسألة لا يتوهم أن لها دليلا يطلب وانما الخطأ فيما نصب الله تعالى عليه دليلا وأوجب على المكلف طلبه ثم يحتاج الى بيان تصور ذلك وامكان خلو بعض المسائل من الدليل وهو باطل اذ لا خلاف في وجوب الاجتهاد في الحادثة وتعرف حكمها والشرع قد نصب عليها اما دليلا قاطعا او ظنيا . قولهم أن الأدلة الظنية

ليست أدلة لأعيانها بدليل اختلاف الاضافات ، قلنا هذا باطل فانا قد بينا في كل مسألة دليلا وذكرنا وجه دلالته ، ولو لم يكن فيها أدلة لاستوى المجتهد والعامي، ولجاز للعامي الحكم بظنه لمساواته المجتهد في عدم الدليل ، وهل الفرق بينهما الا معرفة الأدلة ونظره في صحيحها وسقيمها ، ونبو بعض الطباع عن قبول الدليل لا يخرجه عن دلالته فان كثيرا من العقليات يختلف فيها الناس مع اعتقادهم أنها قاطعة ولا ينكر أن منها ما تضعف دلالته ويخفي وجهه ويوجد معارض له فتشتبه على المجتهد وتختلف فيه الآراء . ومنها ما يظهر ويتبين خطأ مخالفيه وكلها أدلة ، ولأن الظن اذا لم يكن دليلا فبم عرفتم انه ليس بدليل ؟ ويلزم من انتفاء ذلك انتفاء الدليل على أنه ليس بدليل ، وقولهم انه لا يخلو اما ان يكون مكلفا ممكن او غير ممكن . قلنا لا يكلف الا ما يمكن ، ولا نقول انه يكلفه الاصابة في محل التعذر بل يكلف طلب الصواب والحكم بالحق الذي هو حكم الله فان اصابه فله أجر اجتهاده ، وأجر اصابته وان أخطأه فله ثواب اجتهاده والخطأ مخطوط عنه . والله تعالى أعلم .

فصل

اذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح احدهما وجب عليه التوقف ، ولم يكن له الحكم بأحدهما ولا التخيير فيهما ، وبه قال أكثر الحنفية وأكثر الشافعية ، وقال بعضهم وبعض الحنفية : يكون المجتهد مخيرا في الاخذ بأيهما شاء ، لأنه لا يخلو اما ان يعمل بالدليلين او يسقطهما او يتحكم بتعيين احدهما او يتخير فيما لا سبيل الى الجمع بينهما عملا واسقاطا لأنه متناقض ، ولا الى التوقف الى غير غاية فان فيه تعطيلا وربما لم يقبل الحكم التأخير ، ولا سبيل الى التحكم لم يبق الا التخيير ، والتخيير بين الحكمين مما ورد به الشرع في العامي اذا أفتاه مجتهدان وفي خصال الكفارة والتوجه الى أي جدران الكعبة شاء لمن دخلها ، والتخيير في زكاة مائتين من الابل بين الحقاق وبنات اللبون وأمثال ذلك . فان قلتم التخيير بين التحريم ونقيضه والايجاب وعكسه يرفع التحريم والايجاب ، قلنا : انما يناقض الايجاب جواز الترك مطلقا . اما جوازه بشرط فلا ، بدليل الواجب الموسع يجوز تركه بشرط ، والركعتان الأخيرتان في الرباعية من المسافر يجوز تركهما بشرط

قصد القصر . كذا ها هنا يجوز ترك الواجب بشرط قصد الدليل المسقط له . واذا سمع قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) حرم عليه الجمع . وانما يجوز له الجمع اذا قصد الدليل الثاني وهو قوله (أو ما ملكت أيمانكم) كما قال عثمان أحلتهما آية وحرمتهما آية ، ولنا أن التخيير جمع بين النقيضين واطراح لكلا الدليلين وكلاهما باطل، اما بيان اطراح الدليلين فاذا تعارض الموجب والمحرم فيصير الى التخيير المطلق وهو حكم ثالث غير حكم الدليلين معا فيكون اطراحا لهما وتركا لموجبهما، وأما الجمع بين النقيضين فان المباح نقيض المحرم ، فاذا تعارض المبيح والمحرم فخيرناه بين كونه محرما يأثم بفعله وبين كونه مباحا لا أثم على فاعله كان جمعا بينهما وذلك محال ، ولأن في التخيير بين الموجب والمبيح رفعا للايجاب فيصير عملا بالدليل المبيح عينا وهو تحكم قد سلموا بطلانه . قولهم انما جاز بشرط القصد ، قلنا فقبل أن يقصد العمل بأحدهما ما حكمه ؟ ان قلتم حكمة الوجوب والاباحة معا والتحريم والحل معا فقد جمعتم بين النقيضين . وان قلتم حكمه التخيير فقد نفيتم الوجوب قبل القصد واطرحتم دليله وأثبتم حكم الاباحة من غير شرط ، وان قلتم لا حكم له قبل القصد . وانما يصير له بالقصد حكم فهذا اثبات حكم بمجرد الشهوة والاختيار من غير دليل . فان الدليلين وجدا فلم يثبت لهما حكم وثبت بمجرد شهوته وقصده بلا دليل وهذا باطل ، قولهم ان التوقف لا سبيل اليه ، قلنا نلزمكم ما اذا لم يجد المجتهد دليل في المسألة ، والعامي اذا لم يجد مفتيا فماذا يصنع ، وهل ثم طريق الا التوقف في المسألة ؟ ثم لا نسلم تصور خلو المسألة عن دليل ، فان الله تعالى كلفنا حكمه ولا سبيل اليه الا بدليل ، فلو لم يجعل له دليلا كان تكليفا لما لا يطاق ، فعند ذلك اذا تعارض دليلان وتعذر الترجيح أسقطهما وعدل الى غيرهما كالحاكم اذا تعارضت عنده بينتان ، اما العامي فقد قيل يجتهد في أعيان المفتيين فيقلد أعلمهما وأدينهما وهو ظاهر قول الخرقي لأنه قال في الأعمى اذا كان مع مجتهدين في القبلة قلد أوثقهما في نفسه ، وقيل تخير فيهما والفرق بينهما أن العامي ليس عليه دليل ولا هو متعبد باتباع موجب ظنه ، بخلاف المجتهد فانه متعبد بذلك ومع التعارض لا ظن له فيجب عليه التوقف ، ولهذا لا يحتاج العامي الى الترجيح بين المفتيين على هذا الوجه ، ولا يلزمه العمل بالراجح بخلاف المجتهد ، ولا ينكر التخيير في الشرع لكن التخيير بين النقيضين ليس له في الشرع مجال وهو في نفسه محال . والله أعلم .

فصل

وليس للمجتهد أن يقول في المسألة قولان في حال واحدة في قول عامة الفقهاء ، وقال ذلك الشافعي في مواضع : منها قال في المسترسل من اللحية قولان : أحدهما يجب غسله والآخر لا يجب . فقيل عنه لعله تكافأ عنده الدليلان فقال بهما على التخيير ، او علم الحق في أحدهما لا بعينه فقال ذلك لينظر فيهما فاخترمه الموت ، او نبه أصحابه على طريق الاجتهاد . ولا يصح شيء من ذلك . فان القولين لا يخلو اما ان يكونا صحيحين أو فاسدين او أحدهما صحيح والآخر فاسد . فان كانا فاسدين فالقول بهما حرام . وان كانا صحيحين وهما ضدان فكيف يجتمع ضدان ، وان كان أحدهما فاسداً لم يخل : إما ان يعلم فساد الفاسد او لا يعلمه ، فان علمه فكيف يقول بقول فاسداً أم كيف يلبس على الأمة بقول يحرم القوم به ، وان اشتبه عليه الصحيح بالفاسد لم يكن عالماً بحكم المسألة ، ولا قول له فيها أصلاً ، فكيف يكون له قولان ؟ قولهم : تكافأ عنده دليلان قد ابطلناه ، ثم لو صح فحكمه التخيير وهو قول واحد . وقولهم : انه علم الحق في أحدهما لا بعينه ، قد بينا أن ما كان كذلك لم يكن له في المسألة قول اصلا . ثم كان ينبغي أن ينبه على ذلك ويقول في المسألة نظر ، او يقول الحق في احد هذين القولين ، اما اطلاقه فلا وجه له ؛ وهذا هو الجواب عن الآخر . اما ما يحكى عن غيره من الأئمة من الروايتين فانما يكون ذلك في حالتين لاختلاف الاجتهاد والرجوع عما رأى الى غيره . ثم لا يعلم المتقدم منهما فيكونان كالخبرين المتعارضين عن النبي ﷺ .

فصل

اتفقوا على ان المجتهد اذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجز له تقليد غيره . وعلى أن العامي له تقليد المجتهد . فاما المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل ولا يقدر على الاجتهاد في البعض الا بتحصيل علم على سبيله الابتداء ، كالنحو في مسألة نحوية . وعلم صفات الرجال في مسألة خبرية . فالأشبه أنه كالعامي فيما لم يحصل علمه ، فانه كما يمكنه تحصيله فالعامي يمكنه ذلك مع المشقة التي تلحقه . انما المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة

من الفعل من غير حاجة الى تعب كثير بحيث لو بحث عن المسألة ونظر في الأدلة استقل بها ولم يفتقر الى تعلم من غيره • فهذا المجتهد هل يجوز له تقليد غيره ؟ قال أصحابنا : ليس له تقليد مجتهد آخر مع ضيق الوقت ولا سعته ، لا فيما يخصه ولا فيما يفتى به . ولكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الائمة كأحمد والشافعي ، ولا يفتى من عند نفسه بتقليد غيره . لأن تقليد من لا تثبت عصمته ولا تعلم اصابته حكم شرعي لا يثبت الا بنص او قياس ولا نص ولا قياس . اذ المنصوص عليه العامي مع المجتهد . وليس ما اختلفنا فيه مثله ، فان العامي عاجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه . والمجتهد قادر فلا يكون في معناه ، فان قيل هو لا يقدر على غير الظن وظن غيره كظنه ، قلنا مع هذا اذا حصل ظنه لم يجز له اتباع ظن غيره . فكان ظنه أصلا وظن غيره بدلا : فلا يجوز اثباته الا بدليل ، ولأنه إذا لم يجز له العدول اليه مع وجود المبدل لم يجز مع القدرة عليه كسائر الأبدال والمبدلات . فان قيل لا نسلم عدم النص في المسألة بل فيها نصوص كقوله تعالى (فأسألوا أهل الذكر أن كنتم لا تعلمون) وهذا لا يعلم هذه المسألة وقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) قلنا المراد بالأولى امر العامة بسؤال العلماء ، اذ ينبغي ان يتميز السائل عن المسؤول ، فالعالم مسؤول غير سائل ، ولا يخرج عن العلماء بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه ، اذا كان متمكنا من معرفتها من غير تعلم من غيره ، الثاني يحتمل أن يكون معناه اسألوا لتعلموا ، أي سلوا عن الدليل ليحصل العلم ، كما يقال : كل لتشبع ، واشرب لتروى ، والمراد بأولي الأمر الولاة لوجوب طاعتهم ، اذ لا يجب على المجتهد طاعة المجتهد ، وان كان المراد به العلماء ، فالطاعة على العوام ، ثم هو معارض بعمومات اقوى مما ذكروه يسكن التمسك بها في المسألة كقوله تعالى (فاعتبروا يا اولى الأبصار) وقوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقوله سبحانه (أفلا يتدبرون القرآن) وقوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) وهذا امر بالتدبر والاستنباط، والخطاب مع العلماء • ثم لا فرق بين المماثل والأعلم ، فان الواجب ان ينظر فان وافق اجتهاده الأعلم فذاك ، وان خالفه فمن أين ينفع كونه أعلم ، وقد صار مزيفا عنده ، وظنه عنده أقوى من ظن غيره ، وله الأخذ بظن نفسه إتفاقا ، ولم يلزمه الأخذ بقول غيره وان كان اعلم فينبغي أن لا يجوز تقليده • فان قيل فلم ينقل عن طلحة والزبير ونظرائهما نظر في الأحكام مع ظهور الخلاف فالاظهر انهم

اخذوا بقول غيرهم . قلنا كانوا لا يفتون اكتفاء بغيرهم ، واما عامهم لنفوسهم الم يكن الا بما عرفوه . فان أشكل عليهم شاوروا غيرهم لتعرف الدليل لا للتقليد. والله أعلم .

فصل

اذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلة بينها توجد في مسائل سوى المنصوص عليه فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المعللة ، لأنه يعتقد الحكم تابعا للعلة ما لم يمنع منها مانع ، فان لم يبين العلة لم يجعل ذلك الحكم مذهبه في مسألة اخرى وان أشبهتها شبها يجوز خفاء مثله على بعض المجتهدين ، فانا لا ندري لعلها لو خطرت له لم يصر فيها الى ذلك الحكم . ولأن ذلك اثبات مذهب بالقياس، ولذلك افترقا في منصوص الشارع فيما نص على علته كان كالنص ينسخ وينسخ به . وما لم ينص على علته لم ينسخ ولم ينسخ به . ولو نص المجتهد على مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين لم ينقل حكم احداهما الى الاخرى . ليكون له في المسألتين روايتان ؛ لأنا اذا لم نجعل مذهبه في المنصوص عليه مذهبا في المسكوت عنه فبالطريق الأولى ان لا نجعله مذهبا له فيما نص على خلافه ، لأنه انما يضاف الى الانسان مذهب في المسألة بنصه او دلالة تجري مجرى نصه ولم يوجد أحدهما، وان وجد منه نوع دلالة على الأخرى ولكن قد نص فيها على خلاف تلك الدلالة والدلالة الضعيفة لا تقاوم النص الصريح . فان نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين ، ولم يعلم تقدم احدهما اجتهدنا في أشبههما بأصوله وأقواهما في الدلالة فجعلناها له مذهبا وكنا شاكين في الاخرى ، وان علمنا الآخرة فهي المذهب، لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين على ما بينا فيكون نصه الأخير رجوعا عن رأيه الاول يبقى مذهبا له كما لو صرح بالرجوع، وقال بعض أصحابنا: يكون الاول مذهبا له لأنه لا ينقض الاجتهاد ولا يصح ، فانهم ان ارادوا ان لا يترك ما أداه اليه اجتهاده الاول باجتهاده الثاني فهو باطل يقينا ، فانا نعلم ان المجتهد في القبلة اذا تغير اجتهاده ترك الجهة التي كان مستقبلا لها وتوجه الى غيرها ، والمفتي اذا أفتى في مسألة بحكم ثم تغير اجتهاده لم يجز أن يفتي فيها بذلك الحكم وكذلك الحاكم . وان اراد أن الحكم الذي حكم به على شخص لا ينقضه او ما أداه من

الصلوات لا يعيده فليس هذا نظرا لمسألتنا . انما الخلاف فيما اذا تغير اجتهاده هل يبقى الأول مذهبا له أم لا ؟ وقد بينا انه لا يبقى . ثم يبطل ما ذكروه بما اذا صرح بالرجوع عن القول الأول فكيف يجعل مذهبا له مع قوله رجعت عنه واعتقدت بطلانه ؛ فلا بد من نقض الاجتهاد بالاجتهاد وعند ذلك ينبه على أن المجتهد لو تزوج امرأة خالعها وهو يرى ان الخلع فسخ ثم تغير اجتهاده واعتقد ان الخلع طلاق لزمه تسريحها ولم يجز له امساكها على خلاف اعتقاده ؛ فان حكم بصحة ذلك النكاح حاكم ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين لمصلحة الحكم . فان او نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض وتسلسل واضطربت الأحكام ولم يوثق بها ، اما اذ نكح المقلد بفتوى مجتهد ثم تغير اجتهاد المجتهد فهل يجب على المقلد تسريح زوجته ؟ الظاهر انه لا يجب ، لأن عمله بفتياه جرى مجرى حكم الحاكم فلا ينقض ذلك كما لا ينقض ما حكم به الحاكم .

فصل في التقليد

التقليد في اللغة وضع الشيء في العنق مع الاحاطة به ، ويسمى ذلك قلادة والجمع قلائد . قال الله تعالى (ولا الهدى ولا القلائد) ومنه قول النبي ﷺ في الخيل : «لا تقلدوها الاوتار» قال الشاعر :

قلدوها تمائما خوف واش وحاسد

ثم يستعمل في تفويض الامر الى الشخص استعارة كأنه ربط الأمر بعنقه كما قال لقيط الايادي :

وقلدوا امركم لله دركم رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعا

وهو في عرف الفقهاء : قبول قول الغير من غير حجة ، أخذا من هذا المعنى؛ فلا يسمى الأخذ بقول النبي ﷺ والاجماع تقليدا لأن ذلك هو الحجة في نفسه قال ابو الخطاب : العلوم على ضربين : منها ما لا يسوغ التقليد فيه وهو معرفة الله ووحدانيته وصحة الرسالة ونحو ذلك . لأن المقلد في ذلك اما ان يجوز الخطأ على من يقلده او يحيله فان إجازه شاك في صحة مذهبه . وان احاله فبم عرف استحالته ولا دليل عليها ؟ وان قلده في ان اقواله حق فبم عرف صدقه ؟ وان قلده

غيره في تصديقه فيم عرف صدق الأخر ؟ وان عول على سكون النفس في صدقه فما الفرق بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود المقلدين ؟وما الفرق بين قول مقلده أنه صادق وبين قول مخالفه ؟ واما التقليد في الفروع فهو جائز اجماعا فكانت الحجة فيه الاجماع ؛ ولأن المجتهد في الفروع اما مصيب واما مخطىء مثاب غير مأثوم بخلاف ما ذكرناه . فلهذا جاز التقليد فيها بل وجب على العامي ذلك . وذهب بعض القدرية الى ان العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع ايضا ؛ وهو باطل باجماع الصحابة ، فانهم كانوا يفتون العامة ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد ؛ وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم ، ولأن الاجماع منعقد على تكليف العامي الاحكام ، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي الى انقطاع الحرث والنسل وتعطيل الحرف والصنائع فيؤدي الى خراب الدنيا . ثم ماذا يصنع العامي اذا نزلت به حادثة ان لم يثبت لها حكم الى ان يبلغ رتبة الاجتهاد فالى متى يصير مجتهدا ولعله لا يبلغ ذلك ابدا فتضيع الأحكام ، فلم يبق الا سؤال العلماء وقد أمر الله تعالى بسؤال العلماء في قوله تعالى (فأسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) قال أبو الخطاب : ولا يجوز التقليد في اركان الاسلام الخمسة ونحوها مما اشتهر ونقل نقلا متواترا ؛ لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك فلا وجه التقليد.

فصل

ولا يستفتي العامي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد ؛ بما يراه من انتصابه الفتيا بمشهد من اعيان العلماء ، وأخذ الناس عنه ، وما يتلمحه من سمات الدين والستر ؛ او يخبره عدل عنه ، فأما من عرفه بالجهل فلا يجوز أن يقلده اتفاقا ، ومن جهل حاله فقد قيل يجوز تقليده لأن العادة أن من دخل بلدة يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه الا عن علمه ، وان منعتم من السؤال عن علمه فلا يمكن منع السؤال عن عدالته ؛ وهو حجة لنا في الصورة الممنوعة . قلنا : كل من وجب عليه قبول قول غيره وجب معرفة حاله ، فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزاته ، ولا يصدق كل مجود يدعي انه رسول الله ، ويجب على الحاكم معرفة الشاهد ، وعلى العالم بالخبر معرفة حال رواته . وفي الجملة كيف يقلد من يجوز أن يكون أجهل من السائل ؟ اما العادة من العامة فليست دليلا، وان سلمنا ذلك مع الجهل بعدالته فلأن الظاهر من حال العالم العدالة

لا سيما اذا اشتهر بالفتيا ، ولا يمكن أن يقال ظاهر الخلق نيل درجة الاجتهاد لغلبة الجهل وكون الناس عواما الا الأفراد ، ولا يمكن أن يقال العلماء فسقة الا الآحاد فافترقا .

فصل

واذا كان في البلد مجتهدون فالمقلد مسألة من شاء منهم ، ولا يلزمه مراجعة الأعلم كما نقل في زمن الصحابة اذ سأل العامة الفاضل والمفضول في احوال العلماء ، وقيل : بل يلزمه سؤال الافضل ، وقد اومأ الخرقي اليه فقال : اذا اختلف اجتهاد رجلين اتبع الأعمى اوثقهما في نفسه ، والأول اولى لما ذكرنا من الاجماع ، وقول الخرقي يحمل على ما اذا سألهما فاختلفا وافتاه كل واحد بخلاف قول صاحبه ، فحينئذ يلزم الأخذ بقول الافضل في علمه ودينه ، وفيه وجه آخر انه يتخير لما ذكرناه من الاجماع ، ولأن العامي لا يعلم الافضل حقيقة بل يغتر بالظواهر وربما يقدم المفضول ، فان لمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها شأن العوام ، ولو جاز ذلك جاز له النظر في المسألة ابتداء ، ووجه القول الأول ان احد القولين خطأ ، وقد تعارض عنده دليلان فيلزمه الأخذ بأرجحهما كالمجتهد يلزم الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين ، ولأن من اعتقد أن الصواب في أحد القولين لا ينبغي له أن يأخذ بالتشهي ، وينتقد من المذاهب اطيبها ويتوسع ويعرف الافضل بالاخبار ، وباذعان المفضول له وتقديمه له ، وبأمارات تفيد غلبة الظن دون البحث عن نفس علمه ، والعامي أهل لذلك والاجماع محمول على ما اذا لم يسألهما اذ لم ينقل الى ذلك ، فأما ان استوى عنده المفتيان جاز له الأخذ بقول من شاء منهما لأنه ليس قول بعضهم اولى من البعض ، وقد رجح قوم القول الأشد لأن الحق ثقيل ، ورجح الآخرون الأخف لأن النبي ﷺ بعث بالحنيفية السمحة ، وهما قولان متعارضان فيسقطان ، وقد روى عن أحمد رضي الله عنه ما يدل على جواز تقليد المفضول ، فان الحسين بن بشار سأله عن مسألة الطلاق فقال : ان فعل حنث ، فقال له : يا ابا عبد الله ان أفتاني انسان يعني لا يحنث . فقال : تعرف حلقة المدنيين ، حلقة بالرصافة فقال : أن افتوني به حل ؟ قال : نعم . وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا . والله أعلم .

باب في ترتيب الادلة

ومعرفة الترجيح

يجب على المجتهد في كل مسئلة أن ينظر اول شيء الى الاجماع ، فان وجده لم يحتج الى النظر في سواه ؛ ولو خالفه كتاب او سنة علم أن ذلك منسوخ او متأول ، لكون الاجماع دليلا قاطعا لا يقبل نسخا ولا تأويلا • ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة وهما على رتبة واحدة ، لأن كل واحد منهما دليل قاطع ، ولا يتصور التعارض في القواطع الا ان يكون احدهما منسوخا ، ولا يتصور ان يتعارض علم وظن لأن ما علم كيف يظن خلافه . وظن خلافه شك فكيف يشك فيما يعلم • ثم ينظر في اخبار الآحاد فان عارض خبر خاص عموم كتاب او سنة متواترة ، فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها • ثم ينظر بعد ذلك في قياس النصوص ، فان تعارض قياسان او خبران او عمومان طلب الترجيح • واعلم ان التعارض هو التناقض . ولا يجوز ذلك في خبرين لأن خبر الله تعالى ورسوله ﷺ لا يكون كذبا ، فان وجد ذلك في حكمين فاما ان يكون احدهما كذبا من الراوي او يمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالين ، او في زمانين ، أو يكون احدهما منسوخا ، فان لم يمكن الجمع ولا معرفة النسخ رجحنا فأخذنا الأقوى في انفسنا • ويحصل الترجيح في الاخبار من ثلاثة أوجه : الاول يتعلق بالسند وذلك امور خمسة : أحدها كثرة الرواة ، فان ما كان رواته اكثر كان اقوى في النفس وأبعد من الغلط او السهو ، فان خبر كل واحد يفيد ظنا على انفراد فاذا انضم احدهما الى الآخر كان اقوى وآكد منه لو كان منفردا ، ولهذا ينتهي الى التواتر بحيث يصير ضروريا قاطعا لا يشك فيه وبهذا قال الشافعي . وقال بعض الحنفية لا رجح به لأنه خبر يتعلق به الحكم فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى • قلنا الأصل ما ذكرناه بدليل أمور ثلاثة : أحدها ما ذكرناه من غلبة الظن ، وتقديم الراجح متعين ذكرناه من غلبة الظن ، وتقديم الراجح متعين لأنه اقرب الى الصحة • ولذلك اذا غاب على الظن كون الفرع اشبه بأحد الاصلين وجب اتباعه • والثاني ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجحون بكثرة العدد ؛ ولذلك قوى النبي ﷺ خبر ذي اليدين بموافقة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ؛ وابو بكر قوى خبر المغيرة في

ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة . وقوى عمر خبر المغيرة ايضا في دية الجنين بموافقة محمد ابن السلمة ، وقوى خبر ابي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد ، وقوى ابن عمر خبر أبي هريرة في من شهد جنازة بموافقة عائشة، الى غير ذلك مما يكثر فيكون اجماعا منهم . الثالث ان هذا عادة الناس في حراثتهم وتجاراتهم وسلوك الطريق ، فانهم عند تعارض الاسباب المخوفة يميلون الى الأقوى ، فأما الشهادة فلم يرجحوا فيها ؛ وسببها أي باب الشهادة مبني على التعبد . ولهذا لو شهد بلفظ الاخبار دون الشهادة لم يقبل ، ولا تقبل شهادة مائة امرأة على باقة بقل . الثاني أن يكون احد الراويين معروفا بزيادة التيقظ وقلة الغلط فالثقة بروايته اكثر ، الثالث أن يكون اورع واتقى فيكون أشد تحرزا من الكذب وابعد من رواية ما يشك فيه الرابع ان يكون راوي احدهما صاحب الواقعة فقول ميمونة تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان يقدم على رواية ابن عباس نكحها وهو محرم . الخامس أن يكون احدهما باشر القصة كرواية ابي رافع تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو حلال وكنت السفير بينهما ، مع رواية ابن عباس التي ذكرناها ، فان المباشر احق بالمعرفة من الأجنبي ، ولذلك قدم الصحابة اخبار أزواج النبي ﷺ في صحة صوم من أصبح جنبا ؛ وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون الانزال على خبر من روى خلاف ذلك . الوجه الثاني الترجيح لأمر يعود الى المتن بأمور : منها أن يشهد القرآن او السنة او الاجماع بوجوب العمل على وفق الخبر أو يعضده قياس او يعمل به الخلفاء او يوافقه قول صحابي كموافقة خبر التغليس قوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) الثاني ان يختلف في وقف احد الخبرين على الراوي والاخر يتفق على رفعه . الثالث ان يكون راوي أحدهما قد نقل عنه خلافه فتتعارض روايتاه ويبقى الأخر سليما عن التعارض فيكون اولى . الرابع أن يكون أحدهما مرسلا والآخر متصلا، فالمتصل اولى لأنه متفق على صحته وذلك مختلف فيه . واما الترجيح لأمر من خارج فكترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلا عن حكم الأصل مثل الموجب للعبادة اولى من النافي لها ؛ لأن النافي جاء على مقتضى العقل والآخر متأخر عنه فكان كالناسخ له ، وكذلك رواية الاثبات مقدمة على رواية النفي لأن المثبت معه زيادة علم خفيت على صاحبه ؛ قال القاضي : واذا تعارض الحاظر والمبيح قدم الحاظر لأنه احوط ، وقيل لا يرجح ذلك ، ولا يرجح

المسقط للحد على الموجب له ، ولا الموجِبُ للحرية على المقتضي للرق ؛ لأن ذلك لا يوجب تفاوتا في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الايجاب والاسقاط ، واما الترجيح لأمر خارج فبأمور : منها ان يشهد القرآن والسنة او الاجماع بوجوب العمل على وفق الخبر او يعضده قياس او يعمل به الخلفاء او يوافقه قول صحابي كموافقة خبر التغليس قوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) الثاني ان يختلف في وقف احد الخبرين على الراوي والآخر متفق على رفعه . الثالث أن يكون راوي احدهما قد نقل عنه خلافه فتتعارض روايتاه ويبقى الآخر سليما عن التعارض فيكون اولى . الرابع أن يكون احدهما مرسلا والآخر متصلا ، فالمتصل اولى . لأنه متفق عليه وذلك مختلف فيه [1] .

فصل

في ترجيح المعاني

قال اصحابنا ترجع العلة بما يرجح به الخبر من موافقتها لدليل آخر من كتاب او سنة او قول صحابي او خبر مرسل او بكون احداهما ناقلة عن الاصل كما قلنا في الخبر . فأما ان كانت احداهما حاظرة والاخرى مبيحة او كانت احداهما مسقطة للحد او موجبة للعتق في الترجيح بذلك اختلاف : فرجح به قوم احتياطا للحظر ونفي الحد ، ولأن الخطأ في نفي هذه الاحكام اسهل من الخطأ في اثباتها ، ومنع آخرون الترجيح بذلك من حيث انهما حكمان شرعيان فيستويان ، ولأن سائر العلل لا ترجح بأحكامها فكذا ها هنا . ورجح قوم العلة بخفة حكمها لأن الشريعة خفيفة ، وآخرون بالعكس لأن الحق ثقيل ، وهي ترجيحات ضعيفة ، فان كانت احدى العلتين حكما والاخرى وصفا حسيا ككونه قوتا او مسكرا فاختار القاضي ترجيح الحسية ، ومال ابو الخطاب الى ترجيح الحكمية لأن الحسية كانت موجودة قبل الحكم فلا يلازمها حكمها ، والحكم اشد مطابقة للحكم . ورجح القاضي بأن الحسية كالعلة العقلية والعقلية قطعية فهو اولى مما يوجب الظن ولأنها لا تفتقر الى غيرها في الثبوت . وقيل هذا كله ترجيح ضعيف : وذكر ابو الخطاب ترجيح العلة اذا كانت اقل أوصافا لمشابهتها العلة العقلية، ولأنها اجرى على الاصول

---

(١) تقدمت هذه الامور الاربعة في الترجيح لامر يعود الى المتن .

وترجيحها بكثرة فروعها وعمومها . ثم اختار التسوية وأن هذين لا يرجح بهما لأن العلتين سواء في افادتهما وحكمهما وسلامتهما من الفساد ، ومتى صحت لم يلتفت الى كثرة فروعها ولا كثرة اوصافها . ورجح العلة المنتزعة من الاصول على ما انتزع من أصل واحد لأن الأصول شواهد للصحة . وما كثرت شواهد كان اقوى في اثارة غلبة الظن . ورجح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس ، لأن الطرد والعكس دليل على الصحة ابتداء لما فيه من غلبة الظن فلا اقل من ان يصلح للترجيح ورجح العلة المتعدية على القاصرة لكثرة فائدتها ، ومنع ذلك قوم لأن الفروع لا تبنى عن قوة في ذات العلة بل القاصرة اوفق للنص ، والاول اولى ، فانهما متفق عليها وهذه مختلف فيها . ورجح ما كانت علته وصفا على ما كانت علته اسما لأنه متفق على الوصف مختلف في الاسم فالمتفق عليه اقوى . ورجح ما كانت علته اثباتا على التعليل بالنفي لهذا المعنى ايضا . ورجح العلة المردودة الى اصل قاس الشرع عليه كقياس الحج على الدين في انه لا يسقط بالموت اولى من قياسهم على الصلاة لتشبيه النبي ﷺ له بالدين في حديث الخثعمية ، ومتى كان اصل احدى العلتين متفقا عليه والآخر مختلفا فيه كانت المتفق على اصلها اولى . فان قوة الاصل تؤكد قوة العلة . وكذلك ترجيح كل علة قوي اصلها ، مثل ان يكون احدهما محتملا للنسخ والآخر لا يحتمل ، او يثبت احدهما بخبر متواتر والآخر بآحاد ، أو أحدهما ثابتا بروايات كثيرة والآخر برواية واحد ، أو احدهما بنص صريح والآخر بتقدير او اضمار ، أو يكون احدهما اصلا بنفسه والآخر أصلا لآخر ، أو احدهما اتفق على تعليله والآخر اختلف فيه ، او يكون دليل احد الوصفين مكشوفا معينا والآخر أجمعوا على انه بدليل ولم يكن معينا ، او يكون أحدهما مغيرا للنفي الأصلي والآخر مبقيا عليه فالمغير اولى لأنه حكم شرعي والآخر نفي للحكم على الحقيقة . وترجح العلة المؤثرة على الملايمة ، والملايمة على الغريب ، والمناسبة على الشبهية لأنه اقوى في تغليب الظن ، والله سبحانه أعلم .

تم الكتاب بحمد الله ومنه وكرمه

(وصلى الله على خير رسله محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا)

الفهرس

صفحة

صفحة

صفحة

٩٨ **باب الأمر**

١١٥ **باب العموم**

صفحة

١٣٢ **الاستثناء**

١٣٥ **الشرط**

١٤٥ **باب القياس**

صفحة

صفحة